ex3

MITROPOLIA ARDEALULUI



# REVISTA TEOLOGICĂ

DIN CUPRINS:




SERIE NOUĂ, ANUL XIV (86), NR. 2, APR.-IUN., 2004

EDITURA ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI

SIBIU

# REVISTA TEOLOGICĂ

– PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI –

# 2



SERIE NOUĂ, Anul XIV (86), APRILIE–IUNIE, 2004

Editura ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI

# REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907




Autorii sunt rugaţi să trimită materialele redactate la 1, 5 rânduri, cu font 12, atât textul, cât şi notele bibliografice, şi vor fi însoţite de un floppy disk, conţinând formatul electronic (fişiere *doc.* sau *rtf.*, pentru Microsoft Word). Este obligatorie prezentarea unui rezumat în limba engleză de maximum 15 rânduri. De asemenea, lucrările doctoranzilor vor avea recomandarea expresă a profesorului îndrumător. Manuscrisele care nu respectă aceste cerinţe nu vor fi luate în considerare.

Opiniile exprimate în materialele publicate aparţin autorilor şi nu reprezintă poziţia Redacţiei sau a Mitropoliei Ardealului.

Pentru corespondenţă şi abonamente se va folosi adresa de mai jos.


**REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA**
ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
CONT Nr. 2511.1-61.1/ROL B.C.R. Sibiu

**I.S.S.N. 1222-9695**

# REVISTA TEOLOGICĂ

PUBLICAŢIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI
Serie nouă, Anul XIV (86), Nr. 2, Apr.-Iun. – 2004

## CUPRINS

### PASTORALE ARHIEREŞTI



### STUDII ŞI ARTICOLE

RECENZII

# † ANTONIE

*DIN MILA LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL SIBIULUI ŞI MITROPOLIT AL ROMÂNILOR ORTODOCŞI DIN ARDEAL, CRIŞANA ŞI MARAMUREŞ*

*Iubitului nostru cler, cinului monahal şi drept-credincioşilor creştini, har, milă şi pace de la Dumnezeu-Tatăl, iar de la noi, părintească binecuvântare.*

*Iubiţi credincioşi,*
*HRISTOS A ÎNVIAT!*

Toţi aţi răspuns şi bine aţi făcut că mi-aţi răspuns, că astăzi Hristos a înviat din morţi. Era pe vremea aceea credinţa, care de altfel mai este şi astăzi, că omul odată mort, era mort pentru vecii vecilor. De la El ştim că moartea e doar trecerea din această viaţă la o altă viaţă. Şi totuşi Hristos a înviat. Cel mort, răstignit pe cruce, a fost coborât apoi de pe cruce şi L-au dus în mormântul pregătit înainte, în care trebuia depus. Înainte de a-L depune acolo, L-au înfăşat în fâşii albe de pânză, precum era obiceiul la evrei. Armata romană mai păzea încă mormântul, pentru că fuseseră înştiinţaţi că s-ar putea produce un furt. Şi totuşi duminică, dis-de-dimineaţă, când s-au dus femeile la mormânt, după obicei, au găsit mormântul gol.

Trebuie să ne imaginăm ce a fost aceasta. Femeile, desigur, au fost cele dintâi care s-au mirat şi au strigat după paznici. Ştiau că-L puseseră acolo de vineri după-amiază şi iată că acum nu mai era. Era însă un lucru deosebit care începuse să dea de gândit. În mormânt erau giulgiurile aşa cum le lăsaseră. Au ieşit şi au strigat la paznici. În loc să le răspundă paznicii, le-a răspuns Însuşi Iisus, care stătea în preajma mormântului şi ele nu L-au recunoscut, cum era şi firesc. Atunci le-a spus Iisus: „*Bucuraţi-vă*!", iar ele, apropiindu-se, au cuprins picioarele Lui şi I s-au închinat. Iar Iisus le-a zis: „*Nu vă temeţi. Mergeţi de spuneţi fraţilor Mei să meargă în Galileea şi acolo Mă vor vedea*" (Matei 28, 10) Şi s-au dus cei unsprezece apostoli în Galileea, în muntele în carele poruncise Iisus şi văzându-L I s-au închinat. Unii însă s-au îndoit, iar Iisus apropiindu-Se, le-a grăit lor zicând: „*Datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ. Mergeţi dar şi învăţaţi toate popoarele, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh*" (Matei 28, 19).

Astfel a stat de vorbă cu ucenicii Săi în ziua cea dintâi a Învierii. Era firesc pentru unii să se îndoiască, tot aşa cum era firesc pentru alţii să creadă. Desigur, toţi Sfinţii Evanghelişti spun acestea. Şi a fost un mare eveniment să-L întâlnească din nou pe Iisus ca să le spună ce au de făcut. Evanghelistul Luca povesteşte mai pe larg cele întâmplate. Iisus, arătându-Şi mâinile şi picioarele, îndată a cerut ceva de mâncare. *„Atunci le-a deschis mintea lor ca să înţeleagă Scripturile şi le-a zis: Aşa este scris şi aşa trebuia să pătimească Hristos şi să învie din morţi a treia zi. Şi să se propovăduiască în numele Lui pocăinţa spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim. Iar voi sunteţi martorii acestora. Şi iată, Eu voi trimite făgăduinţa Tatălui Meu peste voi. Voi însă rămâneţi în cetatea Ierusalimului până vă veţi îmbrăca cu putere de sus*" (Luca 24, 45-49).

Fireşte că ceea ce spune la Marcu sunt cuvintele Lui spuse la vederea femeilor. Iar cuvintele spuse la Luca, sunt cele din urmă cuvinte ale Lui, înainte de Înălţare. Iată deci acestea sunt cuvintele Domnului, şi multe altele încă, înainte de Înălţarea Lui la cer. Sunt cuvinte ultime la care se vor adăuga însă toate cele pe care şi le vor aminti, precum se vede din cele patru Evanghelii.

*Iubiţii mei fii duhovniceşti,*

Acestea au fost faptele mai mari petrecute cu Iisus după înviere. Se vede că Apostolii, după ce li s-a luminat mintea, au înţeles tot ce le spusese El, şi aşa au dus mai departe cuvintele Lui. Gândiţi-vă că nu este simplu. Iisus le-a spus tot ce avea să le spună în timpul vieţii Lui. Iar acum nu a vrut decât să le tălmăcească lor totul, să-şi amintească de cuvintele Lui şi să propovăduiască ceea ce ştiau.

Trebuie deci să notăm ceea ce povestesc evangheliştii, ca fiind martori oculari. Ei şi spun: *„Noi suntem martorii acestui fapt*" (Fapt. Apost. 3, 15), şi mai spus după aceea că: *„Dumnezeu L-a înviat pe Iisus şi la aceasta noi toţi suntem martori*" (Fapt. Apost. 4, 20).

Şi apoi un al doilea argument e acela când după moarte unii au spus că a fost furat. Dar cum să fie furat când mormântul era bine străjuit? Oare este cineva care este gata să moară pentru o minciună ticluită de el însuşi? Argumentul furtului trupului lui Iisus e lipsit de orice logică. Mormântul era gol pentru că Hristos înviase. S-au făcut de altfel şi multe cercetări, dar niciodată nu L-au găsit pe Cel despre care spuseseră că a fost furat. Dar cum puteau să-l găsească? Nu era ascuns nicăieri. Era pe acolo şi niciodată nu a mai fost adus în mormânt.

În al treilea rând, trebuie să spunem că El era viu. Şi toate faptele vin să aducă mărturie despre aceasta. Mormântul era gol şi a gol a rămas. Şi apoi să nu uităm că Iisus S-a arătat de îndată. El S-a anunţat în Galileea şi aşa a şi fost. Nu S-a ascuns niciodată.

Evangheliştii erau din când în când parcă înspăimântaţi. E interesant că evanghelia nu ascunde spaima lor. Ei îl văzuseră mort şi acum iată că li se prezenta viu (Luca 24,

36-37). Aşa că e explicabil de ce erau aşa. Ba unora li se părea că vedeau un duh (Luca 24, 37), erau gata să-L ia drept o fantomă, pentru că tot ei îl văzuseră mort. Dealtfel acest lucru l-a observat şi Iisus când le-a spus pe loc cuvintele: *„Pentru ce vă tulburaţi, şi pentru ce se stârnesc asemenea gânduri în inimile voastre?*" Apoi le-a arătat braţele: *„Priviţi mâinile şi picioarele Mele, căci Eu însumi sunt; pipăiţi-Mă şi vedeţi căci duhul nu are carne şi oase, cum vedeţi că am Eu*" (Luca 24, 38-39). Şi apoi, ca să-i liniştească complet, i-a întrebat: *„Aveţi ceva de mâncare?*" Şi a mâncat în faţa or, ceea ce duhurile nu fac niciodată (Luca 24, 41-43). De altfel şi Petru a zis: *„Am mâncat şi am băut cu Dânsul după învierea Lui din morţi*" (Fapt. Apost. 10, 41).

S-a arătat apoi la peste cinci sute de fraţi (1 Cor. 15, 6). Cel din urmă căruia i S-a arătat, a fost chiar Pavel, pe drumul Damascului (Fapt. Apost. 9, 3 şi urm.), ceea ce l-a făcut pe Pavel, din vrăjmaşul creştinismului, să creadă şi să devină apostolul neamurilor. El a spus: *„Dacă Hristos nu a înviat, atunci zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică este şi credinţa noastră*" (1 Cor. 15, 14).

Iată toate acestea, pe lângă alte argumente, ne arată că Hristos a fost Fiul lui Dumnezeu. Învierea ne descoperă adevărul, cunoaşterea cea dreaptă.

*Drept-credincioşi creştini,*

Iată, ne-a făcut Dumnezeu parte de-o primăvară frumoasă, de sărbătoarea Paştelui, de aceste condiţii bune. Acum cred că înţelegeţi de ce spunem noi că *„suntem împreună-lucrători cu Dumnezeu*" (1 Cor. 3, 9). Să fim siguri că Dumnezeul nostru ne ajută întotdeauna. Iubirea de aproapele, comunitatea de interese, viaţa socială sănătoasă, sunt urmările acestei credinţe. Să-l rugăm pe Dumnezeu ca să înmulţească bucuriile noastre, ca să înlăture tot ceea ce poate mutila familia, ceea ce poate anula munca noastră creatoare, tot ceea ce poate ucide în noi visurile şi speranţele. Dar să nu îi dăm motive lui Dumnezeu spre a face împotriva noastră tot ceea ce ar putea anula aşteptările noastre.

Vă fac tuturor urări de bine. Rog pe Milostivul Dumnezeu să vă apere de tot răul şi să vă facă parte de bucurii care să ne înmulţească speranţele şi viaţa noastră spre cea în Hristos.

Vă spun tuturor vestea cea bună, că HRISTOS A ÎNVIAT!

La mulţi ani tuturor!

Să fiţi sănătoşi!

*Al vostru, al tuturor, de tot binele voitor şi pururi*
*către Domnul rugător,*

**†ANTONIE**
Arhiepiscop al Sibiului şi Mitropolit al Ardealului

# † BARTOLOMEU

*PRIN HARUL LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL VADULUI, FELEACULUI ŞI CLUJULUI*

*Iubitului nostru cler şi popor: har, pace, ajutor şi milă de la Dumnezeu, iar de la noi, arhierească binecuvântare!*

*Iubiţii mei fii sufleteşti,*

Să presupunem că paginile evanghelice referitoare la Învierea Domnului – şi la contextul ei – nu ni s'ar fi păstrat şi că noi am putea reconstitui faptele din felul cum o sărbătorim noi acum, de Sfintele Paşti. Dacă ar fi aşa, ar trebui ca noi să ni-L închipuim pe Domnul ţâşnind viu din mormânt şi ridicându-Se în aer cu steagul biruinţei în mâna dreaptă, aşa cum ni-L înfăţişează o icoană occidentală care nu are nimic în comun cu realitatea. Tot astfel ar trebui să ni-L imaginăm arătându-Se ucenicilor Săi care, la rândul lor, şi-ar fi trezit rudele şi vecinii şi s'ar fi năpustit pe uliţele Ierusalimului şi'n pieţele publice, cuprinşi de frenezia victoriei, cântând asemenea lui Moise şi dănţuind asemenea lui David. Cu atât mai mult am fi îndreptăţiţi să credem aşa, cu cât cunoaştem învierea lui Lazăr. Când i s'a spus de moartea acestuia, Domnul Se afla undeva departe de Betania, şi într'adins a întârziat acolo, ştiind ce şi cum trebuie să facă. De abia după două zile a sosit în satul prietenului său, când mulţi iudei din Ierusalim veniseră să le consoleze pe îndureratele surori. Atunci, în faţa unei mari mulţimi de martori, a săvârşit cutremurătoarea minune[5], a cărei veste s'a răspândit ca fulgerul în oraş şi în împrejurimi. Cu atât mai mult – am crede noi – s'ar fi cuvenit ca Iisus să învie în văzul tuturor – al prietenilor şi al duşmanilor –, ca unul Care biruise nu moartea unui om, ci propria Sa moarte. Atunci gloatele care strigaseră în faţa lui Pilat: *„Răstigneştel! Răstigneşte-l!"* şi-ar fi regăsit însufleţirea cu care-I cântaseră *„Osana!"* pe uliţele Ierusalimului şi L-ar fi aclamat acum ca pe Supremul Învingător. Aşa oare să fi fost?

---

[1] Iş 15, 1-21
[2] cf 2 Rg 6, 12-15
[3] Mc 11, 7-11; In 12, 12-19
[4] Canonul Învierii, Cântarea 1
[5] In 11, 1-44

Iată că deschidem paginile sfintelor evanghelii şi nu aflăm nimic din ceea ce am putea presupune, ci tocmai dimpotrivă. Dacă Domnul îl înviase pe Lazăr la lumina zilei, într'un spectacol de dumnezeiască măreţie, propria Sa înviere s'a petrecut în taină desăvârşită, în stricta intimitate a mormântului, unde trupul Său – transfigurat, îndumnezeit – şi-a părăsit giulgiurile şi a ieşit prin materia pereţilor de piatră. Lespedea prăvălită de înger nu avusese menirea de a-I deschide o cale, ci pe aceea de a le arăta femeilor şi ucenicilor că mormântul era gol. Paştile biblic începe printr'o atotcuprinzătoare absenţă.

Icoana ortodoxă a învierii Domnului ni-L înfăţişează pogorât la iad, sfărâmându-i porţile şi ridicându-i din moarte pe Adam, pe Eva şi pe drepţii Vechiului Testament. Faptul însă se petrece sub pământ. Tot în taină e de crezut că i S'a arătat Maicii Sale, de vreme ce ea, ştiind bine Cine este Fiul ei, nu s'a îndoit nici o clipă că El va învia.

La suprafaţă, Domnul i Se arată Mariei Magdalena în revărsatul zorilor, dar aceasta nu-L recunoaşte decât după ce El o cheamă pe nume.[6]

În drum spre Emaus, ucenicii Luca şi Cleopa vorbesc cu El fără să-L recunoască; aceasta, pentru că chiar El hotărâse aşa; seara, la cină, Îl recunosc în frângerea pâinii, dar El li Se face nevăzut.[7]

Femeilor mironosiţe li Se arată pe drumul lor de întoarcere în Ierusalim, dimineaţa, şi le adresează salutarea: *„Bucuraţivă!"*[8] Ele aveau nevoie de bucurie, ca unele care-L jeliseră.

În acest timp, cei unsprezece ucenici stau încuiaţi în casă, cu frica'n oase şi disperarea'n cuget. Când vin femeile şi le spun că Domnul a înviat, ei nu ies în oraş strigând de bucurie, ci clatină din capete şi căinează scrânteala femeilor.[9]

Când Domnul Însuşi li Se arată în Ierusalim, în aceeaşi încăpere încuiată, îi salută cu: *„Pace vouă!"*, o pace de care ei aveau nevoie, ca unii a căror conştiinţă era încărcată de vinovăţie şi remuşcări. Dar ei – cel puţin o parte din ei – nu-şi pot ascunde îndoiala, iar El încearcă să le-o alunge, arătândule mâinile şi picioarele cu semnele cuielor.[10] Acelaşi lucru se va face, peste câteva zile, cu Toma.[11]

Altă dată, când cei unsprezece şed la masă, El li Se înfăţişează din nou şi-i dojeneşte ***„pentru necredinţa şi împietrirea inimii lor"***, dar ei încă nu-şi revin în fire.[12] Unde e Petru cel de dinainte, care se jurase că e gata să moară pentru Învăţătorul său şi care scosese sabia să-L apere?

[6] In 20, 11-18
[7] Lc 24, 13-35
[8] Mt 28, 9-10
[9] Lc 24, 9-11
[10] Lc 24, 36-40
[11] In 20, 24-29
[12] Mc 16, 14

După o vreme, şapte din cei unsprezece încearcă o noapte întreagă să pescuiască în Marea Tiberiadei şi se întorc la ţărm fără nici o izbândă, osteniţi şi înfometaţi. Iisus li Se arată de pe mal şi-i întreabă dacă au ceva de mâncare, dar ei nu-L recunosc decât după semnul pescuirii. Nici atunci când El îi pofteşte la masă şi le dă să mănânce din pâinea şi peştele pe care nu ei, ci El le pregătise, nici atunci ei nu capătă o convingere clară despre identitatea Învăţătorului, ci continuă să mănânce plutind între credinţă şi îndoială. Ca ultim argument, Iisus îl reabilitează pe Petru cel ce se lepădase, în timp ce lui Ioan îi conferă primatul iubirii în perspectiva celei de a doua veniri.[13]

Iată, aşadar, că faptul extraordinar al învierii Domnului nu a produs în fiinţa ucenicilor schimbări radicale. Izolaţi de lume, stăpâniţi de nelinişti, întrebări, îndoieli şi spaime, bucuria lor e şubredă şi vremelnică, credinţa lor e ca o frunză plutitoare pe o apă tulbure, speranţa lor nu cunoaşte nici un liman. O bucurie reală nu cunosc decât după ce Domnul, înălţându-Se la cer, le făgăduieşte că rămâne cu ei până la sfârşitul veacurilor.

Prin urmare, e evident că chipul strălucit în care sărbătorim noi învierea Domnului nu oglindeşte chipul sărăcăcios cu care au întâmpinat-o ucenicii. De *ce?*

*Iubiţii mei fii sufleteşti,*

Noi ştim din Sfintele Scripturi că nu întotdeauna ucenicii pricepeau spusele Învăţătorului lor, că nu înţelegeau de ce Acesta trebuia să pătimească şi să moară, că erau departe de a crede în învierea Lui, că la vreme de primejdie s'au purtat ca nişte bieţi muritori stăpâniţi de frică, laşitate şi trădare. Aceleaşi neîmpliniri le arată şi după învierea Domnului, aşa cum am văzut. Dar nu e mai puţin adevărat că, potrivit aceloraşi Scripturi, Însuşi DomnulCelÎnviat Se poartă cu o anume ambiguitate ce nu pare menită să insufle o credinţă imediată şi totală. Iisus niciodată nu spune: „Am înviat", ci vrea doar să demonstreze că El e una şi aceeaşi persoană cu Cel mort pe cruce şi aşezat în mormânt. El însă acum apare şi dispare, intră prin pereţi şi se lasă pipăit, mănâncă fără să aibă nevoie de hrană, Îşi schimbă înfăţişarea, se lasă recunoscut sau nu, Îşi ascunde fiinţa în spatele semnului spre a dovedi că, în fapt, El şi semnul Său sunt una şi aceeaşi realitate. Ucenicii nu-L recunosc pentru că **El** vrea să nu fie recunoscut, Îl scapă printre degete pentru că **El** vrea să le scape, bucuria le este reţinută pentru că **El** vrea să le-o reţină; ei nu trăiesc sentimentul exploziv al victoriei pentru că El este Cel care pune frâna.

De ce? Pentru că, dragii mei, deşi învierea lui Hristos este suprema biruinţă asupra morţii, ea nu este şi ultimul cuvânt al planului divin.

---

[13] In 21, 1-19

Domnul îşi anunţase în repetate rânduri ucenicii că după înviere Se va înălţa la cer. De ce să Se înalţe?: Nu numai pentru ca astfel să Se întoarcă la Tatăl Său, ci şi pentru ca, acolo, să le pregătească locuri pentru viaţa veşnică. De acolo, mai ales, liL va trimite pe Duhul Sfânt, pentru ca ei să se desăvârşească în cunoaştere, credinţă şi comportament. Le-a amintit-o şi'n ultima clipă, înaintea înălţării: **„Iată, Eu trimit peste voi făgăduinţa Tatălui Meu; voi însă rămâneţi în cetate până ce vă veţi îmbrăca cu putere de sus".**[14] E limpede că făgăduinţa Tatălui nu e altceva decât Duhul Sfânt Care, pogorându-Se, îi îmbracă pe ucenici cu putere de sus, adică cu un spor de putere pe care nu o avuseseră până atunci.

Ceea ce, iubiţii mei, s'a şi întâmplat. La patruzeci de zile după înălţare, în plin praznic al Cincizecimii, când Ierusalimul gemea de iudei veniţi din toate părţile lumii să se închine, Duhul Sfânt S'a pogorât în chip de limbi de foc peste ucenicii ce se aflau adunaţi la un loc în aceeaşi încăpere, şi i-a îmbrăcat cu putere de sus. Atunci s'a produs transformarea radicală a ucenicilor care, dintr'odată, deveneau apostoli. Izolaţii de lume au deschis larg uşile către pridvoare şi au ieşit la lume; laşii s'au pomenit îndrăzneţi, fricoşii s'au simţit învăpăiaţi de curaj, uitucii se trezeau că au memorie, greii de cap descopereau că li se limpezesc Scripturile, Petru le-a vorbit mulţimilor ca un mare teolog, rostirea fiecăruia se făcea auzită în toate limbile pământului, primele trei mii de oameni s'au botezat pe loc. Atunci, cu primii botezaţi, a luat fiinţă Biserica lui Hristos, prin ale cărei Taine avea să lucreze, până la sfârşitul veacurilor, puterea sfinţitoare a Duhului Sfânt.

E limpede acum că scopul final al întrupării nu este învierea lui Dumnezeu, ci mântuirea omului. Cele cincizeci de zile dintre Înviere şi Rusalii nu sunt altceva decât dumnezeiescul interludiu dintre temei şi întemeiere, dintre Sângele înviat şi Biserica vie, al cărei cap nevăzut este Însuşi Iisus Hristos. Cei ce se aflau sub Lege se află acum sub har. Domnul spusese despre Ioan Botezătorul că este cel mai mare dintre cei născuţi din femei; dar – a adăugat – **„cel mai mic întru împărăţia lui Dumnezeu este mai mare decât el"**[15]. Or, împărăţia lui Dumnezeu – sau împărăţia cerurilor – a luat fiinţă odată cu întemeierea Bisericii, la Cincizecime.

Aşa se face că noi, cei de astăzi, prăznuim Învierea cu o strălucire pe care n'au cunoscut-o cei de demult; pe vremea lor încă nu exista Biserica, în timp ce noi suntem în Biserica lui Hristos, ca beneficiari ai harului dumnezeiesc. Învierea Domnului e pârga şi garanţia propriei noastre învieri. Dar învierea noastră obştească nu reprezintă finalul. Ei îi urmează Judecata de Apoi, după care se va deschide *„viaţa veacului ce va să fie"*, adică împărăţia cerurilor în faza ei finală, desăvârşită, veşnică. Antecamera împărăţiei ce va să vină este Biserica lui Hristos, iar Biserica

[14] Lc 24, 49
[15] Lc 7, 28

lui Hristos adăposteşte Sfânta Liturghie ca împărăţie a cerurilor care a şi venit înlăuntrul nostru şi care, asemenea unei corăbii pe oceanul învolburat al istoriei, ne poartă spre limanul cel neînviforat al vieţii veşnice.

Pentru noi, praznicul Învierii cuprinde atât faptul în sine cât şi lucrarea lui. Sărbătorim cu bucuria şi veselia pe care numai harul ni le poate inspira. Acum şi cei de demult, ucenicii, apostolii, prietenii Domnului şi sfintele femei prăznuiesc împreună cu noi în deplinătatea trăirii: ei, Biserica triumfătoare, împreună cu noi, Biserica luptătoare. Acum, după ce noi neam primenit sufletele prin spovedanie şi ni le-am luminat prin cuminecare, putem cânta împreună cu îngerii: **„Paştile cele sfinţite astăzi ni s'au arătat. Paştile cele noi şi sfinte, Paştile cele de taină, Paştile cele preacinstite, Paştile HristosIzbăvitorul; Paştile neprihănite, Paştile cele mari, Paştile credincioşilor, Paştile care ne-au deschis uşile raiului, Paştile cele ce-i sfinţesc pe toţi credincioşii"**.

Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui DumnezeuTatăl şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toţi. Amin.

**† BARTOLOMEU**

Arhiepiscop al Vadului, Feleacului şi Clujului

# † ANDREI

*DIN HARUL LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL ALBA IULIEI,*

*Sfinţiţilor slujitori ai altarelor, cuviosului cin monahal şi dreptmăritorilor creştini, dorire de nădejde neclintită de la Hristos Cel înviat din morţi!*

## NĂDEJDEA CREŞTINĂ

*Iubiţi credincioşi,*

Zi de zi întâlnim oameni deznădăjduiţi. Neajunsurile, necazurile, neînţelegerile, bolile şi neîmplinirile îi prăbuşesc pe mulţi dintre semenii noştri. În orice colectiv de oameni se înfiripă o discuţie, aceasta alunecă repede înspre a sublinia aspectele triste ale vieţii. Dacă această stare de spirit se prelungeşte putem constata, dimpreună cu Sfântul Ioan Casian, că *"precum molia roade haina şi cariul lemnul, aşa întristarea întunecă sufletul omului."*[1]

Întristaţi, până la deznădejde, erau în duminica învierii şi ucenicii lui Hristos, Luca şi Cleopa. Ei călătoreau de la Ierusalim la Emaus. Sufletul le era cernit. Cel în care îşi puseseră nădejdea că-i va face fericiţi, într-o Împărăţie neapusă, era mort de trei zile. Batjocorit, ca nimeni altul, condamnat la moarte şi răstignit ca cel mai periculos criminal, a îngropat cu El speranţele milioanelor de oropsiţi.

Toate aceste întâmplări, ce le-au zdruncinat nădejdea, constituiau subiectul convorbirii dintre cei doi. Şi iată că li se alătură un al treilea, un necunoscut, şi-i întreabă: *"Ce sunt cuvintele acestea pe care le schimbaţi unul cu altul în drumul vostru? Iar ei s-au oprit cuprinşi de întristare"*[2] şi I-au relatat drama de pe Golgota.

Străinul, cu o putere de convingere unică, a început să le tâlcuiască Scripturile şi să le lumineze mintea: *"Nu trebuia, oare, ca Hristos să pătimească acestea şi să intre în slava Sa?"*[3] Sosind la Emaus, şi încă nerecunoscându-L, L-au rugat să cineze cu ei. Şi la cină pe când, prin gestul liturgic binecunoscut, a binecuvântat pâinea, li s-au deschis ochii: era Hristos! Nădejdea lor nu murise, iat-o înviată! Hristos a dispărut iar ei, cuprinşi de nădejde şi de bucurii, s-au întors la Ierusalim să le vestească tuturor că Hristos a înviat.

---

[1] *Despre cele opt gânduri ale răutăţii*, Filocalia 1, Sibiu, 1947, p. 115.

[2] Luca 24, 17.

[3] *Ibidem*, 26.

Sfântul Apostol Pavel, care enumeră Nădejdea între cele trei virtuţi creştine, o vede întemeiată pe credinţa în învierea lui Hristos: *"Dacă nădăjduim în Hristos numai în viaţa aceasta, suntem mai de plâns decât toţi oamenii. Dar acum Hristos a înviat din morţi, fiind începătură a învierii celor adormiţi."*[4]

*Iubiţi fraţi,*

Pentru noi oamenii, confruntaţi cu tot felul de amărăciuni, nădejdea este o virtute esenţială şi necesară. Noi nădăjduim, dimpreună cu Sfântul Pavel *"că va să fie învierea morţilor: şi a drepţilor şi a nedrepţilor"*,[5] că *"cele ce se văd sunt trecătoare, iar cele ce nu se văd sunt veşnice."*[6] De aceea în faţa necazurilor, a suferinţelor şi a morţii nu ne întristăm *"ca ceilalţi care nu au nădejde, pentru că de credem că Iisus a murit şi a înviat, tot aşa credem că Dumnezeu, pe cei adormiţi întru Iisus, îi va aduce împreună cu El."*[7]

La un moment dat, Fericitul Augustin se întâlneşte cu un om foarte deprimat. Toate îi mergeau rău. N-avea, privind omeneşte lucrurile, nici un motiv de bucurie. După ce fericitul i-a adus aminte de nădejdea creştină l-a binecuvântat şi i-a spus un cuvânt, valabil pentru noi toţi: *„Cântă şi mergi înainte, la capătul drumului te aşteaptă Dumnezeu!"*

Cu această nădejde, că la capătul drumului ne aşteaptă Dumnezeu, înfruntăm toate necazurile, *"căci necazul nostru de acum, uşor şi trecător, ne aduce nouă, mai presus de orice măsură, slavă veşnică covârşitoare."*[8] În acest sens nădejdea este înţeleasă ca o credinţă îndreptată spre viitor. Nădejdea ia naştere în sufletul creştinului datorită harului divin şi-i ajută acestuia să aştepte, cu încredere, fericirea veşnică făgăduită de Dumnezeu. Sfântul Marcu Ascetul spune că *"nădejdea în Dumnezeu face inima largă, iar grija trupească o îngustează."*[9]

Nădejdea ne spune că ceasul încercării şi al răului va trece şi că va veni vremea binelui şi a înseninării.[10] Nădejdea ne ajută să credem că, în ciuda a orice, cândva binele ne va scăpa de rău. Nădejdea este suportul celor împilaţi, lipsiţi şi obidiţi care, întru suferinţele lor, speră mereu într-o scăpare.

---

[4] Fapte 15, 19-20.

[5] *Idem* 24, 15.

[6] 2 Corinteni 4, 18.

[7] 1 Tesaloniceni 4, 13-14.

[8] 2 Corinteni 4, 17.

[9] *Despre cei ce-şi închipuie că se îndreptează din fapte*, 114; Filocalia 1, Sibiu, 1947, p. 259.

[10] Petru Creţia, *Eseuri morale*, Editura Muzeul Literaturii Române, 2003, p. 113.

*Dreptmăritori creştini,*

În general nădejdea se poate întemeia pe oameni, pe bani sau pe Dumnezeu. Vom analiza pe rând fiecare din aceste trei posibilităţi, pentru a fi în stare să alegem.

Suntem tentaţi, în primul moment, să ne punem nădejdea în oameni. Şi, dacă oamenii sunt de caracter, ne putem pune nădejdea în ei. Totuşi, firea omului este schimbătoare. Proorocul David ne dă următorul sfat: *"Nu vă încredeţi în cei puternici, în fiii oamenilor, în care nu este izbăvire."*[11]

Poetul George Coşbuc, pentru a ilustra acest mare adevăr, a scris poezia *"Ideal"*.[12] O fată frumoasă, de împărat, s-a dus la fântână să scoată apă. Un flăcău voinic, pe cal ager, trece şi-i cere apă. Mai mult, îi spune să-l aştepte lângă fântână şi, la-ntoarcere, o să o ia de soţie.

Inima fetei a fost rănită. Şi-a pus nădejdea în el. Venea zi de zi la fântână. Au trecut zile, luni, ani întregi şi cosiţele fetei au albit. A murit acolo lângă fântână cu nădejdea deşartă în promisiunea flăcăului. Sfânta Vineri trage concluzia, privind-o pe moartă cu milă: *"El şi-a uitat de ochii tăi! / De mult s-a-ntors pe alte căi, / Căci lui menire i s-a dat - / S-a-ntors de mult şi s-a-nsurat! / Flăcăii lui au alţi flăcăi: / E Negură-mpărat."*[13] Din nefericire aşa se sfârşesc, adesea, nădejdile puse în oameni. *"Nu trebuie să-ţi pui nădejdea în nici un om slab şi muritor,* ne sfătuieşte Toma de Kempis, *chiar dacă-ţi este drag şi folositor şi nici nu trebuie să te întristezi mult dacă uneori ţi se împotriveşte şi te necăjeşte."*[14]

Suntem apoi ispitiţi să ne punem nădejdea în bani. Lumea capitalului îşi pune nădejdea în bani. Sfântul Pavel, însă, zice *"că iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor."*[15] Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul zice că *"iubitorul de plăcere iubeşte argintul, ca să-şi procure dezmierdări printr-însul; iubitorul de slavă deşartă, ca să se slăvească printr-însul; iar necredinciosul, ca să-l ascundă şi să-l păstreze, temându-se de foamete, de bătrâneţe, de boală sau de ajungerea între streini."*[16]

În *Pateric*[17] ni se spune că un grădinar, credincios şi harnic, tot câştigul îl dădea milostenie; reţinea pentru el doar cele necesare pentru trai. Acesta era, de fapt, un angajament ce şi l-a luat în faţa lui Dumnezeu.

---

[11] Psalmul 145, 3.

[12] George Coşbuc, *Poezii*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1982, p. 242.

[13] *Ibidem* 246.

[14] *Urmarea lui Hristos,* Timişoara, 1991, p. 39.

[15] 1 Timotei 6, 10.

[16] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 18; Filocalia 2, Sibiu, 1947, p. 79.

[17] *Pateric,* Alba Iulia, 1990, p. 375.

La un moment dat a început să se îngrijoreze şi să-şi zică: ce voi face dacă mă voi îmbolnăvi sau dacă voi îmbătrâni? Şi, pentru asemenea situaţii, a început să adune bani. Îşi punea deja nădejdea în bani.

Dumnezeu s-a supărat, iar omului i s-a cangrenat un picior. Banii i-a dat doctorilor. De fapt, nici nu i-au ajuns şi, în sfârşit, doctorul a hotărât să-i taie piciorul. Altfel ar fi murit. În noaptea de dinaintea operaţiei, bietul om a început a se ruga: *"adu-Ţi aminte Doamne de lucrurile pe care le făceam, lucrând şi dând fraţilor mei... adu-Ţi aminte de bunătatea Ta şi de îndurările Tale cele nenumărate şi mă miluieşte după mare şi bogată mila Ta! Şi zicând el acestea, a stătut îngerul înaintea lui şi i-a spus: unde sunt banii, pe care i-ai strâns... Atunci îngerul s-a atins de piciorul lui şi îndată s-a vindecat."*[18] Doctorul a rămas uimit când, venind a doua zi să-i taie piciorul, l-a găsit săpând în grădină.

*Iubiţi fraţi,*

Singură nădejdea pusă în Dumnezeu nu dezamăgeşte. Chiar dacă momentan avem necazuri şi greutăţi, dacă ne punem nădejdea în Dumnezeu, vom ajunge biruitori. Înainte de patimi Domnul Hristos le-a spus Apostolilor: *"Adevărat, adevărat zic vouă că voi veţi plânge şi vă veţi tângui, iar lumea se va bucura. Voi vă veţi întrista, dar întristarea voastră se va preface în bucurie. Femeia, când să nască, se întristează, fiindcă a sosit ceasul ei; dar după ce a născut copilul, nu-şi mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume. Deci şi voi acum sunteţi trişti, dar iarăşi că voi vedea şi se va bucura inima voastră şi bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi."*[19] Aşa au devenit plini de bucurie Luca şi Cleope în Emaus. Aşa orice creştin necăjit, care-şi pune nădejdea în Dumnezeu, sfârşeşte în bucurie deplină.

Un bătrân Părinte ne spune, în acest sens, că *"necazurile îngăduite de Dumnezeu au ca ţintă curăţirea celor drepţi pe pământ şi răsplătirea în cer... Necazurile smeresc, detaşează de lucrurile lumeşti, întăresc caracterul, purifică gândurile şi oferă o adevărată slavă celor ce le suportă."*[20]

În perioada acestora de tranziţie, creştinii din România se confruntă cu multe lipsuri. De necazuri şi suferinţe nu sunt scutiţi nici cei puţini care au o situaţie materială bună. Dacă însă avem starea de spirit a Sfântului Apostol Pavel, care L-a întâlnit pe Hristos Cel înviat, vom spune dimpreună cu el: Noi *"ne lăudăm şi în suferinţe, bine ştiind că suferinţa aduce răbdare, şi răbdarea încercare, şi încercarea nădejde, iar nădejdea nu ruşinează."*[21]

---

[18] *Ibidem.*

[19] Ioan 16, 20-22.

[20] Dionysios Tatsis, *Cuvintele Bătrânilor,* Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p.113.

[21] Romani 5, 3-5.

Nădejdea ne dă curaj şi ne spune că lucrurile se vor îndrepta. Nădejdea ne asigură că Dumnezeu nu-şi uită de noi. Important este ca atunci, când nu vom mai duce lipsă, noi să nu uităm de Dumnezeu. Atunci când vom face parte din marea familie europeană, noi şi urmaşii noştri, să nu zicem ca îngerul Bisericii din Laodiceea: *"Sunt bogat şi m-am îmbogăţit şi de nimic nu am nevoie!"*[22] Căci Domnul Hristos ne va răspunde ca şi lui: *"Nu ştii că tu eşti cel ticălos şi vrednic de plâns, şi sărac şi orb şi gol!"*

Îngăduiţi-mi ca în această zi plină de lumina şi bucuria învierii Mântuitorului să vă întăresc în suflete nădejdea şi să vă spun dimpreună cu Alexandru Vlahuţă:

*"Voi toţi, ce-aţi plâns în întuneric,*
*Şi nimeni nu va mângâiat,*
*Din lunga voastră-ngenunchere,*
*Sculaţi: Hristos a înviat!"*[23]

**† A N D R E I**
Arhiepiscop al Alba Iuliei

[22] *Apocalipsa* 3, 17
[23] Prof. Zoe Duna, *Antologie de poezie religioasă*, Alba Iulia, 1995, p.154

# † IOAN

## *DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP AL DE DUMNEZEU PĂZITEI EPISCOPII ORTODOXE ROMÂNE A ORADIEI, BIHORULUI ŞI SĂLAJULUI*

*Iubitului cler, cinului monahal şi dreptcredincioşilor creştini,har, milă şi pace de la Hristos, Domnul nostru, iar de la smerenia noastră arhiereşti binecuvântări!*

*HRISTOS A ÎNVIAT!*

*„Fiţi treji, privegheaţi, că potrivnicul vostru, diavolul, umblă răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită."*

(I Petru 5, 8)

*Iubiţi fii sufleteşti,*

Cu ajutorul Bunului şi Atotputernicului Dumnezeu, am străbătut toate rânduielile slujbelor noastre bisericeşti şi am ajuns la Sfânta Înviere a Domnului nostru Iisus Hristos, sărbătoarea biruinţei binelui asupra răului, a învierii asupra morţii, aşa cum se cântă la Sfintele Paşti: „Hristos a înviat din morţi, cu moartea pe moarte călcând, şi celor din morminte viaţă dăruindu-le". Am socotit ca în anul acesta să ne preocupăm de o realitate spirituală mereu prezentă în viaţa noastră, adică despre diavolul.

Diavolul prin vicleşugurile sale, reuşeşte ca prezenţa sa să nu fie luată în seamă de către noi oamenii şi chiar să ne convingă că nu există. Este una dintre marile sale biruinţe ca astfel să avem atitudini nepăsătoare şi nelucrătoare faţă de el.

Aceste false constatări ale noastre sunt contrare revelaţiei Sfintei Scripturi, care ni-l prezintă de pe primele pagini ale sale până la Cartea Apocalipsei. Contrar celor afirmate în Sfânta Scriptură, în predicile noastre vorbim mai puţin despre diavol şi după câte ştiu este doar o teză de doctorat despre diavolul, a unui teolog de origine sârbă. Sfinţii Părinţi însă, vorbesc foarte des despre diavolul şi lucrările lui, ca unii care au luat în serios luptele contra sa.

Oamenii de ştiinţă şi savanţii se lasă şi ei duşi de această amăgire, încât în toate descoperirile ştiinţifice ce le întreprind nu vorbesc deloc despre diavolul,

despre această putere a răului, dar lucrarea lui poate fi bine cunoscută în felul cum aceste descoperiri sunt folosite cu urmări dezastruoase nu rareori. Spre exemplu puterea atomului în cea mai mare parte e folosită spre pieirea omului nu spre folosul lui, prin acele sofisticate bombe distrugătoare. Urmărind cu groază toate aceste distrugeri apocaliptice, cum să ne mai îndoim că este amestecat şi diavolul în aceste nenorociri. Numai omul singur, ca şi chip al lui Dumnezeu, nu ar putea săvârşi asemenea grozăvii, fără amestecul acestor puteri diavoleşti.

*Iubiţii noştri credincioşi,*

Să urmărim câteva prezenţe ale diavolului în Sfânta Scriptură. Prima dată este amintit ca un luceafăr ce a căzut, adică ridicarea lui luciferică contra lui Dumnezeu şi biruinţa arhanghelului Mihail contra sa. Îl întâlnim în acţiunile sale contra lui Cain, asupra fraţilor lui Iosif, dar cel mai activ îl întâlnim în Cartea dreptului Iov, unde este prezentat cum se plimba printre îngerii lui Dumnezeu. Răbdătorul Iov îl învinge prin statornica sa credinţă. În acţiunea sa plină de vicleşug şi plină de răutate se apropie de Însuşi Domnul nostru Iisus Hristos ca să-L ispitească. De data aceasta nu avea în faţă doar un om, ci şi un Dumnezeu adevărat plin de înţelepciune şi categoric în răspunsurile date ispititorilor lui. În neodihnita sa răutate nu s-a oprit doar la Carantania, ci a încercat cu toate uneltirile sale să-L amăgească prin ispita poftei, la cea a fricii şi până la cea a răzbunătorilor de pe lângă crucea răstigniri, pe toate învingându-le cu marea Sa iubire de oameni, mărturisindu-o prin cuvintele: *„iartă-i pe ei Doamne că nu ştiu ce fac"* şi prin acel *„săvârşitu-s-a"*, adică „toate plinitu-s-au".

Îl întâlnim prezent şi în viaţa Sfinţilor Apostoli, prezenţă ca aceea răzbunătoare a lui Iacob şi Ioan, precum şi în lepădările cu jurământ ale Sfântului Apostol Petru. Ei ca oameni n-au mai avut tăria sufletească a Mântuitorului, dar totuşi i-au dat o lovitură de graţie prin adânca smerenie a plânsului amar, care smerenie e o mare biruinţă asupra lui. Îl întâlnim în lucrarea amăgitoare a lui Anania şi Safira şi mai ales în trădarea lui Iuda Iscarioteanul.

Nu lipseşte nici în viaţa primilor creştini, cu uneltirile sale prin ispita fricii în faţa animalelor sălbatice ce sfârtecau trupurile. Frica este una dintre cele mai grele ispite. Pe când unii creştini mergeau la moarte cu faţa veselă, alţii sub ispita fricii se lepădau. E vorba despre acei „lapşi" pe care biserica foarte conştientă de greaua ispită a fricii i-a primit din nou în rândurile ei. Îl întâlnim în viaţa cuvioşilor Părinţi ai Bisericii, adevăraţi eroi ai spiritului în luptele lor cu neodihnitul diavol, care apărea când sub înger de lumină, când sub înfăţişarea Mântuitorului. Ei l-au învins prin acea dreaptă judecată a minţii lor adresându-i-se prin cuvintele: „te asemeni cu Hristos, dar nu avem nici un simţământ bun faţă de tine, deci nu eşti Hristos" şi la auzul acestor cuvinte dispărea. Aşa cum am relatat mai sus, chiar şi

căderile în urma ispitelor lui erau mari biruinţe ale smereniei. Unii însă dintre cuvioşi, cum a fost Antonie cel Mare, au devenit mari biruitori în luptele cu diavolii, încât ei înşişi mărturiseau: „să mergem că acestuia nu avem ce-i face".

După un oarecare timp aceşti serioşi luptători contra diavolului s-au mai împuţinat, chiar şi în sfintele noastre mănăstiri, deplasându-se luptele duhovniceşti spre preocupări gospodăreşti. desigur că şi cele gospodăreşti sunt necesare şi folositoare, dar se pare că decalajul între gospodăresc şi duhovnicesc, uneori e prea mare, adică întrece mult Marta pe Maria, pe care Mântuitorul a lăudat-o că „partea cea bună şi-a ales".

*Drept măritori creştini,*

Privind peste faţa întregului pământ, se pare că noi oamenii suferim enorm din cauza negospodăririi noastre duhovniceşti în cele dinăuntru ale noastre şi ca urmare asistăm la îngrozitoare suferinţe în familie şi societate. Să ne gândim doar la Sarajevo şi Cecenia. În toate acestea diavolul îşi are o mare contribuţie. Să fim cu multă luare aminte că lucrarea lui asupra noastră va fi până la sfârşitul veacurilor, precum ne mărturiseşte cartea profetică a Apocalipsei, în care este prezentată lupta lui contra Născătoarei de Dumnezeu şi asupra Fiului ei, pe care dorea ca să-i piardă, dar nădejdea noastră în puterea dumnezeiască trebuie să fie mare. Deşi în Sfintele Evanghelii, care vorbesc despre sfârşitul lumii, prezentat înfricoşător, că puterile cerului se vor clăti, totuşi toate se vor sfârşi cu biruinţa binelui asupra răului, prin acel semn biruitor ce se va arăta pe cer, „semnul Fiului Omului", care după Sfinţii Părinţi ai Bisericii, nu este altul decât sfânta cruce, semnul biruinţei creştine. Deci un fapt să-l reţinem: chiar dacă vom cădea, mereu să ne ridicăm, mereu să luptăm, că mereu vom fi biruitori chiar şi în căderi, prin adâncul smereniei.

*Iubiţii noştri credincioşi,*

Încercăm câteva punctări a felului cum lucrează diavolul asupra noastră şi care sunt caracteristicile acestor acţiuni ale sale. Una şi cea mai primejdioasă este amăgirea, apoi înşelarea şi în ultima analiză, minciuna. De la prima ispitire a omului reiese clar acest fel al lui de a acţiona. De ce să nu mâncaţi? Dacă mâncaţi veţi fi ca Dumnezeu. De aceea va oprit Dumnezeu ca să nu mâncaţi, ca să nu fiţi ca El. Toate aceste susţineri nu erau decât nişte şoapte amăgitoare la urechea sufletului. Nici una dintre aceste zise nu erau adevărate, fapt care s-a adeverit îndată după căderea în neascultare a omului. În loc de a deveni ca Dumnezeu, omul a devenit fricos, plin de nelinişte sufletească, urmând ca prin sudoarea frunţii sale să-şi câştige pâinea cea de toate zilele, iar cele din jur toate s-au răzvrătit contra lui.

Aşa s-a săvârşit primul păcat, iar ca plată a păcatului a urmat moartea sufletească, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel *„că plata păcatului este moartea"* (Romani 6,23). Este foarte interesant felul diavolului de a acţiona. Stăruinţa lui în amăgire se menţine tot timpul, înainte şi după săvârşirea păcatului. Odată păcatul săvârşit, diavolul pleacă şi omul revine la dreapta judecată, fără prezenţa amăgirilor, precum reiese chiar din textul de la Facere 3,7 unde se spune că *„Atunci li s-au deschis ochii la amândoi şi au cunoscut că erau goi"*. Acest fapt e des întâlnit în viaţa noastră a oamenilor. După săvârşirea răului, recunoaştem că ceea ce am făcut nu e bine, pentru că s-a dus de la noi diavolul cu amăgirile lui. Chiar şi Iuda Iscarioteanul a făcut această experienţă a recunoaşterii greşelii lipsind amăgirile, zicând: „greşit-am şi am vândut sânge nevinovat". Ceea ce am mai putea să facem după aceea, e să plângem cu amar ca şi Sfântul Apostol Petru. Sfinţii Părinţi ne vorbesc tot de un fel de amăgire diavolească înainte şi după păcat, adică înainte de păcat ne şopteşte: „fă, că Dumnezeu e bun şi te iartă", iar după săvârşirea păcatului ne spune în şoapta sa ispititoare, „păcatul tău e prea mare ca să fie iertat", ca să ne ducă să cădem în deznădejde, unul dintre cele mai mari păcate, şi ca să nu mai facem spovedania trebuincioasă şi mântuitoare, precum constatăm din scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul, unde ne prezintă pe ucenicul şi bătrânul, care ucenic, constatând că nu poate iubi pe vrăjmaşii săi şi că mântuirea lui e în primejdie, a început să plângă, iar bătrânul i-a răspuns mângâindu-l, că şi aceasta ajută la mântuire.

O altă acţiune a diavolului este stăruinţa deosebită în ispitele sale. Chiar în ispita din Carantania a Mântuitorului, ni se spune că diavolul s-a dus până la o vreme, urmând să vină din nou cu alte şi alte amăgiri ispititoare, precum a şi venit după ispita poftei din Carantania, cu ispita fricii din Ghetsimani. De ce această râvnă diavolească stăruitoare? Diavolul e foarte conştient de scurtimea timpului de care dispune asupra omului, adică timpul vieţii sale pământeşti 70-80 de ani, sau chiar mai puţin. Cu alte cuvinte îşi foloseşte bine timpul, uneori mult mai minuţios decât noi, care nu de puţine ori suntem pierzători de vreme. Sfânta Scriptură ne stă mărturie, mai ales cu cele întâlnite în Cartea Iov. Câtă acţiune stăruitoare şi răufăcătoare. Distrugerea turmelor, a casei, moartea copiilor şi în cele din urmă rănile pe tot trupul! Câtă răbdare a dovedit acest om la toate aceste străduinţe diavoleşti. Dacă ne gândim apoi la neodihnitele sale încercări răufăcătoare în viaţa Cuvioşilor Părinţi ai Bisericii, la răbdarea lor, după exemplul răbdării Mântuitorului, despre care pe drept cuvânt se cântă în Săptămâna Mare, „Slavă îndelung răbdării Tale Doamne". Cuvioşii Părinţi erau întăriţi în această îndelungă răbdare şi datorită harului dumnezeiesc primit în urma stăruitoarei rugăciuni: „Doamne Iisuse Hristoase Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă şi pe mine păcătosul".

*Iubiţii noştri credincioşi,*

Asupra noastră a celor de rând, stăruinţa lui stă în faptul că dacă nu ne poate amăgi într-una din cele trei patimi: „pofta trupului, pofta ochilor şi trufia vieţii", încearcă cu alta şi ne amăgeşte cu una din ele. De aceea Mântuitorul stăruia ca să fim mereu într-o stare de veghe, îndemnându-ne: *„Privegheaţi şi vă rugaţi ca să nu cădeţi în ispită".*

În toate ispitele lui, diavolul urmăreşte un singur scop: moartea noastră sufletească, adică lipsa de curaj, de nădejde, de jertfelnicie şi în cele din urmă secătuirea inimii de sfânta iubire. Aşa se ajunge la o paralizie sufletească, la o împietrire a inimii, ceea ce Sfânta Scriptură numeşte „păcatul contra Duhului Sfânt", care nu e un păcat oarecare, ci o stare de împietrire sufletească, ca urmare a mai multor păcate săvârşite fără părere de rău.

Să fim cu luare aminte la ceea ce ne atenţionează Sfântul Apostol Iacob: *„fiecare este ispitit când este tras şi momit de pofta sa, apoi pofta zămislind naşte păcat, iar păcatul odată săvârşit aduce moartea"* (Iacob 1,14)

De aceea, după exemplul neîntrecut al Mântuitorului, al Sfinţilor Apostoli şi al Cuvioşilor părinţi, să ne împotrivim diavolului printr-o continuă priveghere, o continuă înfrânare, o continuă răbdare şi peste toate acestea o rugăciune stăruitoare ca să nu „adormim întru moarte cu păcate". Iar dacă se întâmplă să cădem, să ne ridicăm prin Taina Sfintei Spovedanii, să ne întremăm în Taina Sfintei Cuminecături. Închei cu îndemnul Sfântului Apostol Pavel către Efeseni 6,13 *„Luaţi toate armele lui Dumnezeu, ca să puteţi sta împotrivă în ziua cea rea, şi, toate biruindu-le, să rămâneţi în picioare. Staţi deci tari, având mijlocul vostru încins cu adevărul şi îmbrăcându-vă cu platoşa dreptăţii şi încălţaţi picioarele voastre, gata fiind pentru Evanghelia păcii. În toate luaţi pavăza credinţei, cu care veţi putea să stingeţi toate săgeţile cele arzătoare ale vicleanului. Luaţi şi coiful mântuirii şi sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu."*

Cu ocazia marelui Praznic al Învierii Mântuitorului, rugăm pe Bunul nostru Dumnezeu să-şi reverse dragostea Sa dumnezeiască peste fiecare dintre noi şi peste familiile noastre, peste ţara noastră şi peste orice suflet omenesc şi creştinesc.

Hristos a înviat!

Al vostru sincer rugător către bunul nostru Dumnezeu,

**† IOAN**

Episcopul Oradiei, Bihorului şi Sălajului

# † JUSTINIAN

*DIN MILA LUI DUMNEZEU EPISCOP AL MARAMUREŞULUI ŞI SĂTMARULUI*

*Iubitului nostru cler, cinului monahal, drept-credinciosului popor din Episcopia Ortodoxă Română a Maramureşului şi Sătmarului: Har, binecuvântare şi pace de la Dumnezeu iar de la noi, calde urări de linişte şi fericire pentru Sfintele Sărbători ale Învierii Domnului!*

*„După ce a trecut sâmbăta, când se lumina de ziua întâi a săptămânii (Duminica), au venit Maria Magdalena şi cealaltă Marie, ca să vadă mormântul.*

*Şi, iată, s-a făcut cutremur mare, că îngerul domnului, coborând din cer şi venind, a prăvălit piatra şi şedea deasupra ei.*

*Şi înfăţişarea lui era ca fulgerul şi îmbrăcămintea lui albă ca zăpada.*

*Şi de frica lui s-au cutremurat cei ce păzeau şi s-au făcut ca morţi.*

*Iar îngerul, răspunzând, a zis femeilor: Nu vă temeţi, că ştiu că pe Iisus cel răstignit Îl căutaţi.*

*Nu este aici; căci S-a sculat precum a zis; veniţi de vedeţi locul unde a zăcut.*

*Şi degrabă mergând, spuneţi ucenicilor Lui că S-a sculat din morţi şi iată, va merge înaintea voastră în Galileea; acolo îl veţi vedea. Iată v-am spus vouă.*

*Iar plecând ele de la mormânt, cu frică şi cu bucurie mare au alergat să vestească ucenicilor."*

(Mt 28, 1-8)

*Prea cinstiţi şi iubiţi fraţi,*

În dimineaţa Învierii Domnului, duhovniceşte, toţi ne împărtăşim din Mielul Cel Nevinovat, toţi gustăm din nou din Trupul Domnului, toţi ne îndulcim din scumpul lui Sânge. Acum trăim bucuria pe care, înainte, în timpul Postului Mare,

când ne-am mărturisit păcatele şi ne-am cuminecat, am primit în trupul nostru sămânţa învierii şi a vieţii veşnice. Tuturor, domnul astăzi ne zice: *Hairete*, „Bucuraţi-vă!"

Fără Sfânta Împărtăşanie nu există înviere, nici viaţă, nici mântuire, nici fericire, ci numai nefericire şi osândă veşnică, după cum Domnul a spus: *„Adevărat, adevărat vă zic vouă, dacă nu veţi mânca trupul Fiului Omului şi nu veţi bea sângele Lui, nu veţi avea viaţă în voi. Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu, are viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi"* (In 6, 53, 54). De aceea sfântul şi marele Apostol Pavel, luminat fiind de Duhul Sfânt, zice: *„Să se cerceteze omul pe sine şi aşa să mănânce din pâine şi să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, osândă îşi mănâncă şi bea, nesocotind Trupul Domnului"* (I Cor 2, 28, 29).

Trei stâlpi stau la temelia mântuirii noastre: Botezul, Pocăinţa şi Împărtăşania.

Botezul este naşterea cea întru Hristos, este uşa, este învierea cea dintâi, fără de care nimeni nu se învredniceşte de Harul lui Dumnezeu, de viţa ce a venit în lume prin Iisus Hristos, Şi după cum Iisus Hristos a primit a opta zi tăierea împrejur, după cum Dumnezeu a dat porunca lui Avraam (Fac 17, 11), tot aşa şi cel născut în casa celor ce cred în Iisus Hristos , după naşterea cea trupească, prin Botez, este îmbrăcat în haina cea împărătească şi primeşte dreptul la moştenirea cea cerească, câştigată de toţi fii lui Adam, prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, prin Jertfa şi Învierea Sa. De aceea la paşti se cântă: „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi'mbrăcat", pentru că la acest Praznic, în vechime, cei ce veneau la lumina lui Hristos prin botez, erau primiţi în rândul credincioşilor.

Pocăinţa sau Mărturisirea este drumul Crucii. Prin lacrimi, prin metanii şi prin mărturisirea tuturor păcatelor, creştinul se apropie de Iisus Hristos, Care, prin crucea şi prin moartea Sa, a şters păcatele lumii. „Prin rana Sa, noi toţi ne-am vindecat", zice Isaia Proorocul (Isaia 53, 3).

Împărtăşania este Înviere. Prin această dumnezeiască Taină, care este Taina Tainelor, se redeschide Raiul. Ea este începutul drumului spre viaţa veşnică, prin ea primim noi viată din viţa lui Hristos (In 6, 54).

Astăzi, Hristos i-a eliberat şi pe cei robiţi în iad, şi i-a luat cu Sine în Rai. *„Adevărat grăiesc ţie, astăzi vei fi cu Mine în Rai"* (Lc 23, 43), zice Mântuitorul. Nu numai tâlharului ce era răstignit de-a dreapta Sa, ci tuturor celor ce zăceau în iad, cu nădejdea învierii şi a vieţii veşnice. De aceea acum, iubiţii mei fraţi, vă zic: *Hairete!*

Bucuraţi-vă în ziua aceasta, că Soarele Vieţii S-a coborât în întunericul cel adânc şi înfricoşător al iadului şi l-a luminat. Şi pe toţi cei ce din veac zăceau acolo, i-a eliberat. Bucuraţi-vă acum ca şi părinţii, moşii şi strămoşii voştri, prietenii voştri, care au adormit fiind botezaţi, spovediţi şi împărtăşiţi, pe care Hristos Cel Înviat i-a eliberat din întuneric, din umbră, din robie, din chinuri, şi i-a îmbrăcat în lumină, în slavă.

Sărbătorim acum ziua Învierii, învierea tuturor celor iubiţi ai noştri, care au fost chemaţi să stea la masă cu Mielul, cu Fiul lui Dumnezeu, cu Maica Domnului şi cu toţi sfinţii.

Prăznuim în ziua de Paşti trecerea tuturor celor care, prin Botez, prin Pocăinţă şi prin Cuminecătură s-au mutat din împărăţia morţii în împărăţia vieţii. Nimic nu îl poate bucura pe un om mai mult decât mântuirea celor dragi, a celor apropiaţi, a neamului său, de chin, de boală, de suferinţă, de robie. Astăzi, prin Harul lui Dumnezeu, prin Învierea lui Hristos , s-a împlinit misiunea aceasta. Astăzi, toţi cei din morminte au primit speranţa eliberării, a învierii lor. Bucuraţi-vă! Ziua Învierii este ziua biruinţei vieţii asupra morţii. Ziua Învierii Domnului este ziua în care dreptatea lui Dumnezeu , care este şi dreptatea omului, a biruit nedreptatea şi minciuna diavolului. De aceea, acum şi îngerii strigă oamenilor: *Bucuraţi-vă!* Îngerul morţii s-a schimbat şi a devenit un înger al vieţii, care stă în pragul tuturor mormintelor cu porunca, atunci când va auzi sunând trâmbiţa îngerului celui mare, să deschidă toate mormintele şi să adune cenuşa tuturor trupurilor, cărora să le dea viaţă, să ducă şi trupurile împreună cu sufletele în faţa Dreptului Judecător, Care cu trupul şi cu firea sa omenească, împreună cu firea Sa dumnezeiască, va sta de faţă nu numai ca un Dumnezeu, ci şi ca un Om, şi va judeca lumea cu milă şi bunătate, pentru că El a cunoscut neputinţa omenească. De aceea fraţilor vă zic acum: *Bucuraţi-vă!*

Va fi de faţă la judecata cea de obşte şi maica Domnului, care se va pleca spre Fiul ei, pe care l-a născut ca om, şi arătând spre neamul omenesc, îi va zice: Fiul meu şi Dumnezeul meu, toţi aceştia sunt din neamul nostru, miluieşte-i şi mântuieşte-i! Pentru ei Te-ai zămislit, pentru ei ai trăit pe acest pământ în sărăcie, în umilinţă şi înstrăinare, pentru ei ai îndurat o judecată nedreaptă, pentru ei ai răbdat palme, lovituri şi batjocură, pentru ei Te-ai răstignit, pentru ei ai gustat din paharul morţii şi Tu pentru ei ai înviat şi te-ai ridicat din mormânt. Fiul meu şi Dumnezeul meu, iartă-i! Pentru ei au am primit să fiu maica Ta şi împreună cu Tine am suferit de-a lungul veacurilor batjocura slugilor satanei, dar nu i-am dispreţuit niciodată. Pe fiii Evei nu i-am părăsit, ci mereu i-am iubit. De aceea, Fiul meu şi Dumnezeul meu, acum mă rog Ţie, iartă-i! Şi pe toţi cei ce nu au iubit păcatul şi au iubit virtutea, adormind cu nădejdea învierii şi a vieţii veşnice, din orice neam, pentru rugăciunile maicii Tale, vor auzi atunci cuvântul Dreptului Judecător: *"Veniţi, binecuvântaţii tatălui Meu, moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă..."* (Mt 25, 34)

Toate acestea vi le-am amintit astăzi vouă, ca bucuria voastră acum să fie deplină şi să fiţi încredinţaţi cî prin Botez, prin Pocăinţă şi prin împărtăşirea cu trupul şi cu Sângele Mântuitorului Iisus Hristos cu vrednicie, veţi găsi porţile Raiului deschise şi pe Fiul lui Dumnezeu primindu-vă pe voi cu braţele deschise. De aceea vă zic: fraţilor, bucuraţi-vă astăzi şi faceţi bucurie şi celorlalţi oameni, familiei,

prietenilor şi neprietenilor, cunoscuţilor şi necunoscuţilor, cu cuvântul, cu fapta, cu mila, cu dragostea, cu recunoştinţa, pentru că fiecare om merită recunoştinţa noastră, fiind că el ne luminează viaţa noastră prin prezenţa lui, prin respectul lui, pe care fără să ştim noi, şi poate fără să ştie nici el, ne respectă, ne iubeşte, trăieşte alături de noi şi alungă din lume pustiul, nefiinţa, întunericul, iar acesta este cel mai important lucru. Cum ar fi viaţa noastră dacă am fi singuri, dacă lângă noi nu ar fi creatura lui Dumnezeu, în fruntea căreia stă omul? De aceea vă zic vouă, purtaţi-vă cu recunoştinţă şi cu dragoste faţă de semenii voştri, pentru că toţi sunt *"fiii învierii"* (In 1,12), slujitori ai vieţii, fraţi ai noştri, prin Iisus Hristos Cel înviat. Amin.

Hristos a înviat!

**† JUSTINIAN**
Episcopul Maramureşului şi Sătmarului

# † IOAN

## *DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP AL COVASNEI ŞI HARGHITEI,*

*Iubitului nostru cler, cinului monahal şi dreptcredincioşilor creştini, har, milă şi pace de la Dumnezeu-Tatăl, iar de la noi, părintească binecuvântare!*

*„Să ne curăţim simţirile, ca să vedem pe Hristos strălucind cu neapropiată lumină a Învierii."*
(Din Canonul Sf. Paşti).

*HRISTOS A ÎNVIAT!*

*Iubiţii mei fii duhovniceşti,*

Prin mila lui Dumnezeu am săvârşit în pace timpul Marelui Post, înfrânându-ne trupul şi sufletul de la pornirile cele rele, curăţindu-ne inima de simţirile ei vinovate, mărturisindu-ne păcatele în faţa duhovnicului şi primind dezlegare, pentru ca fără prihană să ne împărtăşim cu Sfântul Trup şi Sânge al Domnului nostru Iisus Hristos.

După acest urcuş duhovnicesc, Mântuitorul nostru ne-a pregătit acest praznic al Luminii. Nu este praznic mai luminat ca acesta, căci în fiecare an primim lumină din lumina lui Hristos. Această lumină a Învierii Domnului nu se mai stinge niciodată, ea rămâne pentru noi arvuna luminii veşnice din Rai, din ea ne aprindem candela credinţei pentru călătoria noastră pe acest pământ.

Lumina lui Hristos ne descoperă toate nelegiuirile lumii acesteia, de care, prin puterea credinţei, noi să ne ferim. Dar această lumină ne învederează nouă, creştinilor, taina vieţii veşnice, adică pe Hristos Cel Înviat din morţi; cu ce a biruit El pentru totdeauna moartea – "***cu moartea pe moarte călcând***". Hristos nu mai moare, ci cu noi va fi până la sfârşitul veacurilor. Iată, încă o dată ni se descoperă "**Calea**"– prin Lumină, "**Adevărul**" – prin Înviere şi "**Viaţa**" – prin mărturia şi împărtăşirea cu Hristos.

Mântuitorul Iisus Hristos pentru toţi a murit, prin jertfa Sa pe toţi ne-a scos din robia păcatului şi a morţii, împăcându-ne cu Dumnezeu Tatăl care-şi deschide iarăşi braţele părinteşti pentru omul căzut, dar ridicat prin pocăinţă, fapte bune şi credinţă în Înviere.

Învierea Domnului a izvorât din jertfa Sa. Ne spun însă Părinţii Bisericii că **jertfa** izvorăşte din **ascultare**, **ascultarea** izvorăşte din **iubire**, **iubirea** din **credinţă**. Hristos Domnul a fost credincios Tatălui Care L-a trimis în lume s-o izbăvească din păcat. Cu iubire sfântă şi-a iubit Hristos Părintele, ascultător făcându-Se până la jertfa prin moartea cea de pe cruce. "***De aceea şi Dumnezeu L-a preaînălţat pe Domnul – prin Înviere I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume, ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece şi al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor dedesubt***"(Fil 2, 10-11).

Hristos Domnul fiind Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, a fost desăvârşit întru toate şi în credinţă şi în ascultare şi în iubire şi în jertfă. Pentru aceasta, Hristos este puternic să ne înveţe, nu numai prin cuvinte, cum fac în general oamenii, ci şi cu pilda vieţii, a morţii şi Învierii Sale. Credinţa în Înviere, fraţilor, nu ne va face niciodată de ruşine, ascultarea de Hristos ne înalţă. Însă iubirea de Dumnezeu şi de semeni cere uneori, în viaţă, jertfe mari; dar cele făcute după chipul jertfei lui Hristos nu vor rămâne fără răsplată - ele vor fi arvuna întâlnirii noastre, întru bucurie, cu Hristos Cel Înviat.

*Iubiţi fraţi şi surori,*

Hristos Domnul a trecut din această lume prin moarte la viaţă, făcându-se pentru noi arvuna vieţii veşnice. Vedem astăzi că şi natura nu se înnoieşte decât trecând prin moarte. Sf. Ioan ne spune: "***Grăuntele de grâu căzând pe pământ, de nu va muri, el rămâne singur, iar de va muri, multă roadă va aduce***" (In 12, 24).

Am trăit în acest Sfânt şi Mare Post al Învierii Domnului, alături de Hristos, am fost cu El în Ghetsimani, la Pilat, pe Golgota, la punerea în Mormânt şi astăzi ne bucurăm de Înviere. Am învăţat oare şi noi ceva de la bobul de grâu semănat sub brazdă, care, rodind ne dă pâinea şi prescura pentru Sfânta Liturghie şi de la Hristos care, semănat şi El trei zile sub lespedea de piatră, ne-a dat viaţă veşnică, restaurându-ne, redându-ne chipul de la început?

Să ne fie acest Praznic Împărătesc, reper de adâncă înnoire sufletească. Aceasta se va petrece acolo unde viaţa veche, omul cel vechi, cu păcatele şi scăderile lui, a murit şi s-a adus jertfă. Înainte cu şapte săptămâni, Sfânta noastră Biserică ne-a chemat la post şi rugăciune mai stăruitoare, ne-a chemat la zdrobire de inimă şi căinţă adâncă, la lepădare de omul cel vechi, năvălit de păcate şi la înnoirea noastră sufletească. Făcând fiecare după măsura râvnei şi puterii sale, lepădând patimile şi "***să ne curăţim simţirile, ca să vedem pe Hristos strălucind în neapropiata lumină a Învierii***".

Cât de adânc au trăit părinţii noştri acest Sfânt Post, ei au scris atât de concludent în "Canonul Paştilor": "***Ieri cu Tine m-am îngropat, Hristoase, iar astăzi mă scol împreună cu Tine; Însuţi mă preamăreşte, Mântuitorule, întru Împărăţia Ta***".

*Iubiţi fii duhovniceşti,*

Învierea Domnului nostru Iisus Hristos este un eveniment care se petrece în meta-istorie, dincolo de istorie, dincolo de realitatea palpabilă. Hristos cel Înviat trece pe un plan de viaţă inaccesibil experienţei noastre sensibile de astăzi. Sfinţii Evanghelişti nu relatează evenimentul Învierii în sine, Mântuitorul Cel Înviat arătându-Se doar după Înviere, unor oameni concreţi, care au putut depune mărturie despre Învierea Sa din morţi. Totuşi, evenimentul Învierii ţine de istorie, noi putându-l situa în timp şi loc. Pentru realitatea şi adevărul Învierii Domnului avem două categorii de mărturii, fiecare cu aportul de necontestat, la acest eveniment care a împărţit lumea: - **până la moarte** - şi - **întru viaţă**. Aceste mărturii sunt: **realitatea mormântului gol, cu giulgiul zăcând** şi **un impresionant număr de mărturii** al celor care l-au văzut pe Hristos Domnul Înviat după pătimirea şi moartea Sa.

Fraţilor, bucuria Paştilor este cu totul îndreptăţită, căci Patima Sa cea de bunăvoie, prin moartea şi Învierea Sa cea de a treia zi, Hristos Domnul ne-a răscumpărat din robia păcatului şi a morţii. După cum vedem, mare a fost preţul acestei răscumpărări! Însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a dat morţii pentru izbăvirea noastră.

În dar am primit arvuna mântuirii, di dragostea şi milostivirea lui Dumnezeu care „***aşa a iubit lumea, încât şi pe Unul Născut Fiul Său L-a dat (jertfă), ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică***" (In 3, 16).

Preamărita minune a Învierii Domnului face să amuţească tot graiul îndreptat împotriva lui Dumnezeu, strălucirea ei orbeşte pe cei necredincioşi şi-i risipeşte, acoperindu-i de ruşine: „***Când se scoală Dumnezeu se risipesc vrăşmaşii Lui şi fug de la faţa Lui cei ce-L urăsc pe Dânsul. Cum se stinge fumul, aşa se sting, cum se topeşte ceara de a faţa focului, aşa pier păcătoşii de la faţa lui Dumnezeu; iar drepţii se bucură şi se veselesc***" (Ps 67, 1-3).

Aşa vor pieri toţi cei care **asupresc neamuri**, cei care **varsă sânge nevinovat**, numele lor nu se va mai pomeni, căci „***numele necredincioşilor se va stinge***" (Pilde 10, 8).

Noi, cei ce în Hristos Cel Înviat credem, să rămânem cu El de-a pururi, să nu ne întoarcem iar în robia patimilor din care ne-a scos cu preţul Sângelui Său, ci să trăim în libertatea Evangheliei Lui, în pacea şi iubirea Lui, slăvind şi mărturisind prin viaţa noastră Învierea Lui cea de a treia zi.

La acest Sfânt Praznic, să ne rugăm pentru **neam** şi **ţară** şi pentru **Sfânta noastră Biserică - cetatea cea nebiruită a sufletului şi neamului nostru românesc.**

"***Bucuraţi-vă pururea întru Domnul. Mai departe fraţilor, câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt iubite, câte sunt de laudă, la acestea să vă fie gândul***" (Fil 4, 4-8) – acestea să le faceţi, ca Dumnezeul Păcii şi al iubirii să fie cu voi.

Har, milă şi mântuire în casa românului!

Hristos a înviat!

Al vostru al tuturor, de tot binele voitor,

† **IOAN**
Din mila lui Dumnezeu,
Episcop al Covasnei şi Harghitei

# REVELAŢIE ŞI INSPIRAŢIE*

Potrivit învăţăturii de credinţă a Bisericii noastre, Revelaţia dumnezeiască supranaturală s-a transmis pe două căi: una scrisă, care este Sfânta Scriptură, şi alta orală, numită Sfânta Tradiţie. Atât Sfânta Scriptură cât şi Sfânta Tradiţie sunt la fel de importante pentru credinţa Bisericii din totdeauna, între ele existând pe de o parte o unitate perfectă, iar pe de altă parte un raport de intercomplementaritate. Ambele există numai în Biserică şi prin Biserică, valoarea lor fiind aceeaşi. Totuşi, Sfânta Scriptură constituie „sursa primă şi absolută pentru credinţa Bisericii din totdeauna"[1] şi posedă faţă de Tradiţie o calitate unică şi supranaturală: aceea de a fi scrisă sub directa înrâurire divină[2], dar fără ca aceasta să afecteze câtuşi de puţin importanţa lor, sau egalitatea dintre ele. Inspiraţia divină constituie temeiul esenţial al originii, demnităţii şi autorităţii divine a Sfintei Scripturi[3].

Din aceste motive, ori de câte ori vorbim despre Sf. Scriptură nu trebuie să pierdem din vedere faptul că ea cuprinde Revelaţia dumnezeiască supranaturală, care s-a fixat în scris de autori aflaţi sub inspiraţia Duhului Sfânt. Revelaţia divină şi inspiraţia sunt cele două acte divine cărora le datorăm nu numai comunicarea întregului Adevăr mântuitor, ci şi existenţa însăşi a Sf. Scripturi, izvorul prin excelenţă al Adevărului[4].

Cu toate că Sf. Scriptură este o operă divino – umană (teandrică), fiind rezultatul colaborării dintre Dumnezeu şi om, rămâne în primul rând o lucrare dumnezeiască pentru că adevăratul ei autor este Dumnezeu, Cel care Se descoperă şi inspiră pe aghiograf.

Revelaţia şi inspiraţia sunt două lucrări care nu se confundă niciodată, rămânând distincte şi aflate într-o strânsă corelaţie[5]. Din aceste motive, vom încerca

---

* Referat alcătuit în cadrul cursurilor de doctorat, sub îndrumarea pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, care a dat şi avizul pentru a fi publicat.

[1] Diac. Asist. Ion Bria, *Scriptură şi Tradiţie,* în „Studii Teologice", XXII (1970), nr. 5-6, p. 395.

[2] Diac. Magistrand Ioan Glajar, *Problema interconfesională a inspiraţiei biblice,* în Ortodoxia , IX (1957), nr. 2, p. 216.

[3] Pr. Prof. Corneliu Sârbu , *Revelaţie şi inspiraţie,* în „Ortodoxia", IX (1957), nr. 1, p. 41.

[4] *Idem.*

[5] *Ibidem,* p. 57.

să lămurim mai multe aspecte legate de cele două acte divine: ce ne spune Sf. Scriptură despre Revelaţie şi inspiraţie, cum trebuiesc înţelese fiecare în parte şi, mai ales, care este raportul dintre ele .

## 1. Revelaţie şi inspiraţie în Vechiul Testament

Din paginile Vechiului Testament aflăm că autorii sfinţi, mai ales profeţii – în cele mai multe situaţii – erau conştienţi de faptul că Dumnezeu i-a ales în a transmite omului Adevărurile Sale. Este adevărat, ei nu făceau distincţie clară între Revelaţia divină şi inspiraţie, însă percepeau aceste două acte ca o singură lucrare dumnezeiască, care aveau la bază inspiraţia Duhului Sfânt. Totuşi, putem constata că în timpul lui Moise, bărbatul prin care Dumnezeu a dat Legea, predomină acţiunea revelatoare, iar în timpul profeţilor predomină acţiunea de inspiraţie[6].

Astfel, în Pentateuh întâlnim mai multe locuri unde se spune că Însuşi Dumnezeu a dat poruncă lui Moise să scrie despre anumite evenimente din istoria poporului ales şi a unor părţi din legislaţie pe care Le-a dat poporului Său: "Atunci a zis Domnul către Moise: scrie acestea în carte spre pomenire" (Ieşire 17, 14; 34, 27; 24, 4)[7]. Astfel opera lui Moise devine "Cartea Legii", a „Legii lui Iahve" (II Regi 22,11), "Cartea Legământului" (II Regi 23,2), sau "Legea lui Moise" (II Paralipomena 23, 18). Aceste cărţi aveau pentru iudei, în acelaşi timp, o autoritate divină şi o origine omenească pentru că au fost scrise de bărbaţi care ascultau o poruncă divină şi făceau cunoscute norme divine[8].

Profeţii de mai târziu au primit, pe de o parte darul inspiraţiei propovăduirii, iar pe de altă parte – unii dintre ei–şi darul special al inspiraţiei de a scrie profeţiile lor[9].Ei erau convinşi de faptul că tot ceea ce propovăduiau, sau fixau în scris nu le aparţinea lor, ci era cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, foloseau expresii ca: "Şi a zis Domnul către mine: Ia o carte mare şi scrie deasupra ei cu slove omeneşti" (Isaia 8, 1); "Iar tu, Daniele, ţine ascunse cuvintele şi pecetluieşte cartea până la sfârşitul vremii" (Daniel 12, 4); sau "Cuvântul Domnului către ...", "Aşa grăieşte Domnul...", Isaia 1,10; 43,1; Ieremia 1, 2; 16, 12; Iezechiel 1, 3; Osea 1, 1; Ioil 1, 1; Obadia 1, 1; Miheia 1, 1; etc.).

---

[6] Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Profeţii şi rolul lor în istoria mântuirii*, în „Mitropolia Ardealului", XX VIII (1983), nr. 3-4, p.465.

[7] Pr.Prof. Vl. Prelipcean, *Inspiraţia Sfintei Scripturi*, în „Ortodoxia", XIV (1962), nr.4 , p. 464.

[8] *Ibidem*, p. 465.

[9] *Ibidem*.

Prin urmare, teologia Vechiului Testament nu făcea nici un fel de distincţie în cuprinsul Sf. Scripturi între ceea ce este Revelat de Dumnezeu şi ceea ce aparţinea autorilor sfinţi; totul era descoperit de Dumnezeu. Acest lucru este valabil chiar şi pentru pasajele istorice, căci Dumnezeu era considerat un "Domn al istoriei", adevăratul făuritor al istoriei (acest aspect îl vom dezvolta în capitolul consacrat Revelaţiei divine).

În acelaşi timp, tradiţia iudaică vechi-testamentară a afirmat şi faptul că întreaga Scriptură a Vechiului Testament este inspirată de Dumnezeu. Această concepţie este clar prezentată de Sf. Apostol Pavel: "Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos spre învăţătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înţelepţirea cea întru dreptate" (II Timotei 3, 16) şi de Sf. Apostol Petru, care zice: „niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit purtaţi fiind de Duhul Sfânt" (II Petru 1,21).

Datorită unor astfel de concepţii, unii dintre vechii rabini au mers până la a afirma o inspiraţie verbală, zicând că nu numai ideile aparţin lui Dumnezeu, ci şi cuvintele, literele, sau chiar semnele de punctuaţie[10].

Despre caracterul divin al Vechiului Testament stă mărturie şi tradiţia iudaică din timpul Mântuitorului. Marele istoric evreu Iosif Flaviu exprimă această credinţă prin cuvintele: „Fiecărui evreu, de la naştere, îi este imprimată şi înnăscută credinţa că acelea (cărţile sfinte) sunt poruncile lui Dumnezeu...Şi pentru ele suntem gata a suferi bucuroşi şi moartea" (Contra lui Apionem 1, 17), iar filozoful Filon din Alexandria, în cartea sa "Despre Profeţi" zice: "Profeţii, prin gura cărora Dumnezeu ne-a făcut descoperire"[11] .

Prin urmare, Sf. Scriptură a Vechiului Testament a fost întotdeauna înţeleasă ca o lucrare care cuprindea Cuvântul lui Dumnezeu (Revelaţia divină) şi care a fost scrisă de autori sfinţi aflaţi sub inspiraţia Duhului Sfânt. Însă, pentru vechii evrei faptul inspiraţiei nu era cunoscut şi ,de aceea, între Revelaţie şi inspiraţie nu putea să existe nici un fel de distincţie; cele două acte divine se confundă. Scriptura era dumnezeiască atât după cuprins, cât şi după forma în care s-a transmis .

**2. Revelaţie şi inspiraţie în Noul Testament**

În ceea ce priveşte Noul Testament, problema Revelaţiei divine şi a inspiraţiei sunt mult mai clare. Revelaţia Noului Testament este făcută de Dumnezeu in mod direct, prin Însuşi Fiul Său: "După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri şi în

[10] *Ibidem*, p. 485.

[11] *Studiul Vechiului Testament – Manual pentru uzul studenţilor Institutelor Teologice*, Pr. Vlad Prelipcean , Pr. Nicolae Neaga , Pr. Gheorghe Barna, Bucureşti, 1955, p. 31.

multe chipuri a vorbit părinţilor noştri prin prooroci, în zilele acestea de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe care L-a pus moştenitor a toate şi prin care a făcut şi veacurile" (Evrei 1, 1-2). Noul Testament prezintă viaţa, activitatea şi învăţătura Mântuitorului Iisus Hristos, adică Revelaţia desăvârşită; în el vorbeşte Însuşi Fiul lui Dumnezeu „ale cărui cuvinte nu pot să nu fie inspirate de Duhul Sfânt pentru că Fiul are aceeaşi fiinţă cu Duhul"[12].

Bineînţeles, nu putem nega faptul că, pe lângă Adevărurile descoperite de Fiul lui Dumnezeu, Noul Testament cuprinde şi idei care aparţin autorilor sfinţi (mai ales în cartea Faptele Apostolilor şi Epistole), însă totul este pus în legătură cu Revelaţia făcută de Hristos; totul este subordonat acestei Revelaţii. Şi, pe lângă aceasta, "Sfinţii Apostoli aveau conştiinţa că propovăduirea lor orală sau scrisă – care avea ca temei pogorârea Duhului Sfânt în Biserică – poartă pecetea inspiraţiei divine (II Corinteni 2, 17; 13, 3)[13] .

Caracterul inspirat al unor scrieri nou-testamentare este confirmat chiar în mod direct, de pildă atunci când Sf. Apostol Petru pune Epistolele pauline pe acelaşi plan cu scrierile vechi-testamentare (II Petru 3,15 – 16), sau când autorul Apocalipsei, în finalul scrierii sale, se exprimă de aşa manieră încât să nu lase nici o îndoială asupra autorităţii divine a lucrării, cu nimic mai prejos decât cea a Pentateuhului (Apocalipsă 22, 18-19; cf. Deuteronom 4, 2; 12, 32)[14].

Sfinţii Apostoli nu predicau un adevăr născocit de mintea lor, ci predicau pe Hristos şi îinvăţătura Lui. Or, învăţătura Mântuitorului nu este niciodată despărţită de El Însuşi; Adevărul pe care-L mărturiseşte Biserica nu este un simplu dat teoretic, ci este însuşi Hristos – Adevărul (Ioan 14,6)[15] .Deci, Hristos este prezent în mod real atât în cuvântul predicat,cât şi în cel scris; cuvântul rostit sau scris îl descoperă pe Mântuitorul, care este "Cuvântul lui Dumnezeu care S-a făcut trup" (Ioan 1,1. 14).

Ucenicii Domnului au fost martori oculari şi auriculari ai activităţii Mântuitorului, iar propovăduirea lor a fost de fapt propovăduirea Lui şi a adevărului Său. Sf. Apostol Pavel, care nu a făcut parte din grupul celor 12, s-a bucurat şi el de o Revelaţie specială: „Vă fac cunoscut, fraţilor, că Evanghelia cea bine vestită de mine nu este după om, pentru că nici eu n-am primit-o de la om, nici n-am învăţat-o, ci prin **descoperirea lui Iisus Hristos** " (Galateni 1, 11-12).

---

[12] Pr. Prof. Vl. Prelipcean, *art. cit.*, p. 469.

[13] Pr. Prof. Vasile Mihoc, *Canonul şi inspiraţia Sfintei Scripturi văzute din punct de vedere ortodox,* în „Ortodoxia" XLVIII ( 1997), nr. 1 – 2 , p. 29.

[14] *Ibidem.*

[15] Pr. Prof. Vasile Mihoc, *Tradiţie şi contemporaneitate,* în foaia „Iisus Biruitorul", anul 9 (1998), nr. 20 , p. 1.

La Cina cea de Taină, în Cuvântarea de despărţire, Mântuitorul scoate în evidenţă două lucruri importante în legătură cu comunicarea Adevărului mântuitor făcută de Dumnezeu prin Fiul Său: a) Fiul face cunoscut pe Tatăl şi Adevărul Său: "Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14, 9) şi "cuvântul pe care-l auziţi nu este al Meu, ci al Tatălui care M-a trimis " (Ioan 14, 24); b) Duhul Sfânt asigură transmiterea adevărului mai departe, în modul cel mai deplin: "Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul, căci nu va vorbi de la Sine, ci câte va auzi va vorbi" (Ioan 16, 13).

Deci, este vorba despre acţiunea Duhului Sfânt asupra Apostolilor în opera lor de propovăduire orală a Evangheliei. Însă, inspiraţia Duhului Sfânt îi însoţeşte pe Apostoli şi la fixarea adevărului în scris: "Predicarea orală şi fixarea ei în scris sunt numai două feluri de a împărtăşi aceeaşi învăţătură a Domnului. Fixarea în scris era numai o continuare şi perpetuare a predicii orale. Aşa fiind, ea nu putea să fie lipsită de înrâurirea binefăcătoare a Duhului Sfânt, care avea să rămână pururi cu Sfinţii Apostoli (Ioan 14, 17)"[16]. Duhul lui Dumnezeu, sau Duhul Sfânt (I Petru 1, 12), care vorbea prin prooroci şi care este prezent în lucrarea apostolică, nu este altul decât „Duhul lui Hristos " (I Petru 1,11), adică Duhul revărsat la Cincizecime, ca rod al lucrării mântuitoare a lui Hristos (Ioan 7, 39; 14, 26; 15, 26; 16, 13)[17]. Aşadar, inspiraţia scrierilor Noului Testament îşi are originea, în mod direct, în revărsarea Sf. Duh la Rusalii, Duh care mărturiseşte despre Hristos (Ioan 15, 26) şi care călăuzeşte la tot adevărul (Ioan 16, 13)[18].

Prin urmare, scrierile Sfinţilor Apostoli care formează canonul biblic al Noului Testament cuprind Revelaţia dumnezeiască desăvârşită făcută de Mântuitorul Iisus Hristos. Pentru a predica şi fixa în scris Revelaţia, autorii sfinţi au fost inspiraţi de Duhul Sfânt.

*

În urma celor prezentate, putem afirma faptul că atât Vechiul Testament, cât mai ales Noul Testament ne oferă informaţii suficiente care să ne îndreptăţească să spunem că la baza alcătuirii Sfintei Scripturi au stat cele două lucrări dumnezeieşti: Revelaţia divină şi inspiraţia Duhului Sfânt. Sfânta Scriptură este rezultatul colaborării dintre Dumnezeu şi om, dar şi al împletirii celor două acte divine.

---

[16] Vasile Gheorghiu, *Introducere în Sfintele Cărţi ale Testamentului Nou,* 1929 , p. 759 – 760.

[17] Pr. Prof. Vasile Mihoc , *Canonul...,* p. 32.

[18] *Ibidem.*

Întotdeauna, Revelaţia divină şi inspiraţia se întrepătrund aşa de bine încât este foarte greu să faci o distincţie tranşantă între ele, o distincţie care totuşi există. Teologia ortodoxă a făcut mereu distincţie între Revelaţia divină şi inspiraţie, afirmând totodată şi strânsa corelaţie dintre ele. Chiar teologii din primele veacuri creştine şi cei din epoca patristică fac distincţie clară între cele două lucrări dumnezeieşti şi nu le-au confundat niciodată, însă nu insistă asupra raportului dintre ele[19].

O data cu ivirea Protestantismului se inaugurează tratarea sistematică şi amplă a inspiraţiei, mai ales în sânul creştinismului apusean, ajungându-se la accentuarea în mod excesiv a factorului divin din cadrul inspiraţiei biblice în aşa fel încât s-a confundat inspiraţia cu Revelaţia, ceea ce a generat formarea unui cult exagerat al Bibliei[20]. Teologia romano – catolică a mers pe linia tradiţională a Bisericii, afirmând distincţia dintre Revelaţia divină şi inspiraţie, dar nu s-a ocupat indeaproape în a prezenta raportul dintre ele[21].

### 3. Conceptul de Revelaţie divină

Termenul de "revelaţie" provine din latinescul *revelo, -are* = a lua, a îndepărta, a ridica vălul care împiedică înţelegerea unui lucru, a descoperi ceva ascuns [22]. Astfel, Revelaţia înseamnă descoperirea unui adevăr, sau fapt necunoscut, tainic, ascuns. Sf. Scriptură traduce termenul latinesc prin două cuvinte: φανερωσις, pentru Revelaţia divină naturală (Romani 1, 19) şi αποκαλυψις pentru Revelaţia divină supranaturală (Romani 14, 24; I Corinteni 2, 10; Efeseni 1, 17; Filipeni 3, 15)[23]. Este vorba de o lucrare a lui Dumnezeu prin care Acesta descoperă omului (în special poporului ales) acele Adevăruri sau fapte numai de El ştiute, cu un scop precis.

Revelaţia divină a fost definită ca fiind o lucrare prin care Dumnezeu se descoperă pe Sine, planul, voia şi lucrările Sale lumii create prin cuvinte, fapte, evenimente, semne şi minuni, mai întâi prin intermediul proorocilor Vechiului Testament şi apoi, în mod personal, prin Fiul Său pentru a ne face cunoscută "taina voii Sale" (Efeseni 1, 9), precum şi cuprinsul acestei taine, pe care Apostolul

---

[19] Despre prezenţa acestei distincţii în istoria literaturii patristice şi postpatristice, vezi Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *art. cit.*, p. 42 – 46.

[20] *Ibidem*, p. 47.

[21] *Ibidem*.

[22] Lagrange – Garrigou , *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, 2 – a editio , Romae , 1932 , p. 120.

[23] Pr. Prof. Corneliu Sârbu , *art. cit.*, p. 52.

Pavel o numeşte "bogăţia înţelepciunii şi a ştiinţei lui Dumnezeu " (Romani 11, 33), în vederea mântuirii întregului neam omenesc [24]. Altfel spus, Revelaţia divină este grăirea pozitivă a lui Dumnezeu către om (Isaia 50,4; Osea 1, 4; Evrei 1, 1) în sens de comunicare, sau împărtăşire a unui adevăr sau a unui fapt ascuns, sau necunoscut[25].

Deci, Revelaţia este pe de o parte lucrarea, acţiunea lui Dumnezeu prin care El comunică omului cele necesare pentru mântuire, iar pe de altă parte conţinutul acestei lucrări, adică totalitatea adevărurilor de credinţă descoperite oamenilor[26]. Prin Revelaţie, Dumnezeu vorbeşte oamenilor despre Sine Însuşi şi despre ceea ce cere El de la ei, şi totodată vine în mod personal în mijlocul lor (Facere 35, 7; Ieşire 6, 3; Galateni 1, 15-16)[27]. Aşa trebuie să înţelegem teofaniile din Vechiul Testament (Ieşire 3, 2; 19, 11-20; Iezechiel 1) şi rolul îngerului lui Iahve, care este o manifestare evidentă a lui Iahve Însuşi (Facere 16, 10; Ieşire 3, 2; etc.)[28].

Trebuie să precizăm şi faptul că Dumnezeu a descoperit Adevărul Său în mod progresiv atât în ceea ce priveşte conţinutul, cât şi în ceea ce priveşte timpul în care a făcut aceasta. Astfel, se vorbeşte despre o dezvoltare doctrinară a Revelaţiei, dar şi despre o dezvoltare istorică a ei, ambele aspecte împletindu-se reciproc până la a se putea confunda uneori, dar sunt deosebite esenţial una de alta[29]. Dezvoltarea doctrinară se referă la mărirea treptată calitativă şi cantitativă a învăţăturii, ea făcându-se sub permanenta asistenţă a Duhului Sfânt[30]. Această dezvoltare şi-a cunoscut apogeul şi finalul în Mântuitorul Iisus Hristos. Dezvoltarea istorică a Revelaţiei divine se referă la faptul că ea a apărut în timp, dându-se prin organe revelaţionale[31]. Putem spune că Revelaţia s-a făcut pe măsură ce timpul (istoric) a trecut, Dumnezeu descoperind Adevărul Său prin intervenţii directe în modul concret al vieţii omului.

---

[24] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicţionar de teologie ortodoxă A – Z*, ed. a doua, Bucureşti, 1994, p. 327.

[25] Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *art. cit.*, p. 53.

[26] Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Etapele Revelaţie*, în „Mitropolia Ardealului", I (1956), nr. 1 – 2, p. 84 – 85.

[27] J.D. Douglas, *Dicţionar biblic*, trad. rom. de Liviu Pup şi John Tipei, Ed. „Cartea Creştină", Oradea, 1995, p. 1118.

[28] *Ibidem.*

[29] Pr. Prof. Petru Rezuş, *Învăţătura ortodoxă despre dezvoltarea şi împlinirea Revelaţiei divine*, în „Ortodoxia", XVIII (1966), nr. 1, p. 37.

[30] Ibidem.

[31] Pr. Prof. Ion Pop, *Dezvoltarea istorică a Revelaţiei divine*, în „Studii Teologice", IV (1952), nr. 1-2, p. 79.

Revelaţia în Vechiul Testament s-a făcut prin: semne şi cuvinte (Facere 24, 12-14; Judecători 6, 36-40; I Regi 15, 28-30), darul vizionarului (omului lui Dumnezeu) de a cunoaşte viitorul (I Regi 9, 6; 9, 15; II Regi 24, 11; III Regi 22, 6; Amos 7, 11; Isaia 29, 10; 30, 10), visele şi interpretarea lor, tragerea sacră la sorţii Urim şi Tumim (Deuteronom 33, 8-10; I Regi 14, 36-40), judecata divină, îndrumările preoţilor (Deuteronom 17, 9. 12), extazul şi profeţia[32]. Altfel spus, Revelaţia s-a făcut prin acte, fapte, cuvinte şi imagini[33].

Potrivit acestei concepţii, Revelaţia dumnezeiască constă într-o serie de acte săvârşite de Dumnezeu, sau promise de El, în raport cu lumea şi istoria omenească[34]. Fiecare eveniment din viaţa poporului ales era o treaptă dintr-o acţiune ce reprezintă o suită de trepte în sens ascendent spre ţinta finală: în Vechiul Testament, Dumnezeu se descoperă ca şi Domn (stăpân) al istoriei; toată istoria fiind opera lui Iahve[35]. Aghiografii descriu şi comentează întâmplări istorice, redau minunile şi evenimentele în care au loc intervenţii divine cu cursivitate firească[36]. Revelaţia este una şi unică împlinită în lume şi istorie. Pentru tradiţia biblică Revelaţia naturală şi supranaturală nu sunt despărţite: Revelaţia supranaturală se desfăşoară şi îşi produce roadele în cadrul celei naturale, ca un fel de ieşire mai accentuată în relief a lucrării lui Dumnezeu de conducere a lumii fizice şi istorice spre ţinta spre care a fost creată, după un plan stabilit din veci[37].

---

[32] *Theological Dictionary of the New Testament*, editori Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich, vol. III, „W.M.B.Eerdmans Publishing Company", Grand Rapids, Michigan, 1965, p. 571.

[33] Această temă este dezvoltată de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae , în studiul *Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini,* în „Ortodoxia", XX (1968), nr. 3, p. 347 - 377.

[34] Teologia mai nouă a pus în relief acest conţinut de acte al Revelaţiei divine , spre deosebire de teologia mai veche care vedea Revelaţia într-o „descoperire de învăţături pozitive" din partea lui Dumnezeu. Această idee a fost lansată de şcoala teologică protestantă numită „a istoriei mântuirii", care vedea Revelaţia ca un şir de acte ale lui Dumnezeu în istorie, iar mântuirea ca o realizare treptată în istorie . Teoria a fost apoi preluată de Biserica Romano-Catolică care a consacrat-o prin Decretul „Despre Revelaţia divină " al Conciliului al II-lea de la Vatican (mai multe amănunte vezi la Doctorand Nechit M. Vinereanu, *Sfânta Scriptură ca izvor al Revelaţiei divine după Constituţia „ De divina Revelatione " a Conciliului al II – lea Vatican,* în „Ortodoxia", XXI -1969, nr. 1, p. 56-62) . La noi, această temă a fost dezvoltată de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „în Revelaţia prin acte...", p. 347-360.

[35] *Theological Dictionary,* p. 572.

[36] Nikos Matsoukas, *Introducere in gnoseologia teologică,* trad. de Maricel Popa, Ed. „Bizantină", Bucureşti, 1997, p. 166.

[37] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I , ed. a II-a, Bucuresti, 1996 , p. 11.

Actele Revelaţiei Vechiului Testament pregătesc şi condiţionează actul venirii lui Hristos, iar acesta le încoronează pe acelea; actele Revelaţiei vechitestamentare deshid istoria pentru coborârea lui Hristos în ea[38]. Revelaţia divină cuprinde toate evenimentele istorice în centrul cărora s-a consumat marea dramă a Fiului lui Dumnezeu, dar şi marea operă a mântuirii[39].

Dar, Revelaţia divină s-a transmis mai ales prin cuvinte şi prin descrierea ţintei superioare la care vrea să-l conducă Dumnezeu pe om. Cuvintele profeţilor sunt o adevărată "apocalipsă " care dezvăluie sensul ascuns al istoriei şi a energiei divine care ajută neobservat la desfăşurarea ei[40]. Esenţa cuvintelor Vechiului Testament sunt profeţiile mesianice, care îl descoperă pe Hristos ca fiind Mesia cel prezis şi aşteptat. De aceea, aproape toate cuvintele Revelaţiei vechi-testamentare sunt la timpul viitor (sunt profetice); cele la timpul trecut se referă la împlinirile de ordin pământesc, ca temeiuri de credinţă în împlinirile viitoare ce se făgăduiesc[41]. Cuvintele Vechiului Testament pregătesc poporul în vederea primirii "Cuvântului întrupat " (Ioan 1, 1).

Revelaţia s-a făcut apoi şi prin imagini. Cuvântul şi imaginea sunt interioare unul altuia, atâta doar că în cuvânt predomină sensul, iar în imagine – forma [42]. Astfel, cea mai vie şi cea mai ontologică imagine a Dumnezeirii a fost umanitatea lui Hristos, imagine realizată prin actul întrupării :„Hristos, ca om, este imaginea umană a sa ca Dumnezeu, el fiind în acelaşi timp Dumnezeu Însuşi" (Sf.Nichifor Mărturisitorul)[43]. "Hristos este centrul, Cuvântul total, definitiv, plinirea Revelaţiei, în jurul Căruia găsim cercurile concentrice ale activităţii creatoare a Fiului, ale manifestării Sale în univers şi ale multor cuvinte ale lui Dumnezeu trimise din timp în timp ca înainte mergătoare ale Cuvântului care le încununează pe toate"[44].

Revelaţia Noului Testament se face şi ea tot prin acte, cuvinte şi imagini, însă mult superioare celor vechi: actele sunt cele ale mântuirii propriu-zise, cuvintele sunt învăţătura descoperită de Fiul lui Dumnezeu, iar imaginea este cea reală, căci "Dumnezeu s-a arătat în trup " (I Timotei 3,16)[45].

Deci, Revelaţia divină este atât descoperirea adevărurilor dumnezeieşti pe cale pozitivă, prin profeţi, cât şi precizarea modului în care s-a manifestat Dumnezeu în istorie, mai ales faţă de poporul Său, în a-l călăuzi spre cunoaşterea Adevărului

[38] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Revelaţia ca dar şi făgăduinţă*, în „Ortodoxia", XXI (1969), nr. 2, p. 180.

[39] Pr. Prof. Petru Rezuş, *Problema interconfesională a Revelaţiei divine*, în „Ortodoxia", II (1950), nr. 2, p. 237.

[40] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Revelaţia prin acte...*, p. 354.

[41] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Revelaţia ca dar...*, p. 181.

[42] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Revelaţia prin acte...*, p. 354.

[43] *Ibidem*, p. 362.

[44] Luis Alonso – Schoel, *Inspiration*, în „Sacramentum mundi", în „Encyclopedia of Theology", vol. III, New-York – London, 1969, p. 145.

[45] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Revelaţia ca dar...*, p. 185-188.

absolut descoperit de şi prin Iisus Hristos. Revelaţia divină este o împletire de adevăruri pozitive şi evenimente istorice, care au avut ca autor principal pe Dumnezeu şi care au fost fixate în scris de autori sfinţi aflaţi sub inspiraţia Duhului Sfânt.

**4.Conceptul de inspiraţie divină**

Termenul de "inspiraţie " provine din latinescul *inspiratio*, care la rândul său este corespondentul substantivului grecesc θεοπνευσια (Θεος = Dumnezeu şi πνεω, πνειν = a sufla), care înseamnă "suflată de Dumnezeu " (II Timotei 3, 16; II Petru 1, 21) – ceea ce arată că este vorba de o influenţă divină, de o putere tainică ce izvoreşte din Dumnezeu şi acţionează asupra omului[46]. Deci, putem defini inspiraţia divină ca fiind o înrâurire pozitivă a Duhului Sfânt asupra autorilor sfinţi, care cuprinde în sine suscitarea lor naturală la scriere, sprijinirea şi ferirea lor de eroare la scrierea Revelaţiei şi a evenimentelor legate de ea şi apoi comunicarea de noi adevăruri şi revelaţii pozitive în timpul scrierii[47].

În sensul cel mai restrâns al cuvântului, inspiraţia divină este acea înrâurire specială a lui Dumnezeu asupra unui om oarecare, în urma căreia: 1) mintea omului respectiv se luminează în mod excepţional, primind o privire mai adâncă în tainele adevărului şi comunicându-i în parte şi cunoştinţe noi, la care nu ar fi putut să ajungă niciodată cu puterile sale proprii; 2) voinţa i se întăreşte spre a hotărî şi a persista în cele bune; 3) el este îndemnat să scrie cele ce ştie şi cele ce i s-au comunicat de sus şi 4) este ajutat să nu cadă în greşală[48].

Prin urmare:

Privită ca acţiune divină, inspiraţia este o lucrare a lui Dumnezeu în afară, comună celor trei persoane trimice, dar care se atribuie mai ales Duhului Sfânt – prin care se împărtăşeşte harul sfinţitor; este o harismă care se oferă anumitor persoane spre folosul altora (ca în I Corinteni 12);

Sesizăm distincţia dintre inspiraţia unită cu Revelaţia (inspiraţia Revelaţiei divine), care se transmite prin cele trei mijloace: viziunea, extazul şi visul, precum şi inspiraţia fără Revelaţie .Cu privire la exteriorizarea ideilor inspirate, distingem inspiraţia la propovăduire (inspiraţia profetică) şi inspiraţia la scriere;

În raport cu omul care primeşte inspiraţia, acţiunea lui Dumnezeu înrâureşte asupra facultăţilor naturale ale aghiografului (asupra inteligenţei, voinţei, imaginaţiei, memoriei şi, în general, asupra funcţiilor psihice ale lui), dar şi asupra funcţiunilor sufleteşti în aşa fel încât acesta să facă lucrarea încredinţată cu dragoste deplină faţă de Dumnezeu şi Adevărul Său[49].

---

[46] Diac. Magistrant Ioan Glăjar, *art.cit.*, p. 217.

[47] Prof. Dr. V. Tarnavschi, *Introducere în Sfintele cărţi ale Testamentului Vechi*, Cernăuţi, 1928, p. 10-11.

[48] André de Bovis, în *Dictionnaire de spiritualité*, fascicules LI , Paris , 1971 , col. 1798.

[49] Pr. Prof. Vl. Prelipcean, *art.cit.*, p. 464, 476, 477.

Dar, care este acţiunea desfăşurată de inspiraţia divină asupra autorului sfânt? Trebuie precizat de la început că este vorba de o acţiune complexă şi multiplă care pune într-o lucrare nouă întreaga fiinţă a aghiografului .În prima fază, inspiraţia determină voinţa autorului spre a scrie; în a doua fază inspiraţia revarsă în sufletul aghiografului o lumină dumnezeiască care întăreşte, luminează şi călăuzeşte lucrările facultăţilor cognitive pe trei direcţii: introduce în intelect concepte noi (inspiraţia se îmbină cu Revelaţia divină), face mai clare şi mai definite în intelect concepte obscure sau uitate şi reuneşte concepte mai dinainte existente în intelect, iar în a treia fază inspiraţia devine o asistenţă divină pozitivă care constă într-o acţiune de supraveghere a auotorului sfânt pe tot parcursul redactării spre a-l feri de eroare[50].

Dogmatistul grec Hr. Andruţos priveşte inspiraţia divină a Sfintei Scripturi din două puncte de vedere: ca inspiraţie propriu-zisă în părţile Scripturii unde se cuprind adevăruri care depăşesc limitele mărginite ale omului şi care izvorăsc numai de la Duhul Sfânt sau din Revelaţia divină, precum şi ca supraveghere a Duhului Sfânt pentru toată Scriptura[51].

Inspiraţia biblică este ea însăşi împărtăşire de putere dumnezeiască "şi nu poate fi redusă la o simplă acţiune de înrâurire săvârşită de Duhul Sfânt asupra autorilor sfinţi"[52]. Ea are şi un profund caracter teandric, care evidenţiază rolul activ al factorului uman. Numeroase texte biblice ne arată că aghiografii îşi păstrau conştiinţa de sine în vremea iluminării lor de către Duhul Sfânt: "Prorocii şi Apostolii deopotrivă au primit Duhul ca să înţeleagă tainele dumnezeieşti, care fără vreo intervenţie divină ar fi rămas inacceptabile pentru ei (Ioan 14, 26; I Corinteni 2, 10)"[53]. Păstrarea conştiinţei de sine în momentul inspiraţiei şi al primirii descoperirilor divine este o dovadă că sfinţii autori sunt activi în exprimarea cuvântului lui Dumnezeu, care totodată este şi al lor.

Sf. Scriptură este Cuvântul lui Dumnezeu exprimat în cuvintele omului; este adevărul divin exprimat în termeni umani, dar nu în sensul inspiraţiei verbale[54]. De aceea, nimeni, niciodată nu poate face distincţie în Scriptură între ceea ce aparţine lui Dumnezeu şi ceea ce aparţine omului. Totul formează o unitate desăvârşită[55].

---

[50] Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *art.cit.*, p. 55-57.

[51] Hr. Andruţos, *Simbolica*, trad. de Justin Moisescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Bucureşti, 1955, p. 115.

[52] Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Cunoaşterea Sfintei Scripturi după învăţătura ortodoxă*, în „Ortodoxia", XXXIII (1980), nr. 2, p. 253.

[53] *Ibidem*, p. 248.

[54] Norman Geisler, *Apologetică creştină*, trad. de Livius Pup Percy, Illinois, USA, 1992, p. 399.

[55] Unirea ipostatică oferă un model de unire şi colaborare a celor două aspecte, divin şi uman, ale Sf. Scripturi, cf.Bishoff Cassian, *Das studium des Neues Testamentes in der Orthodoxen Kirche*, în Kyrios, 1961, p. 32; Inspiraţia are toate elmentele oricărui act divino-

*

În urma celor prezentate până aici, putem spune că, într-adevăr, Revelaţia divină şi inspiraţia sunt două lucrări distincte ale unuia şi aceluiaşi Dumnezeu, care nu se confundă între ele. Dacă Revelaţia divină este împărtăşire de adevăruri dumnezeieşti, inspiraţia este mijloc de comunicare şi transmitere a Revelaţiei. Esenţa Revelaţiei divine este descoperirea şi comunicarea, în interiorul organului revelaţional, de adevăruri noi, iar esenţa inspiraţiei este iluminarea supranaturală care face pe cel inspirat capabil să înţeleagă, să primească şi să voiască să transmită aceste adevăruri semenilor săi[56].

De altfel, Metodiu din Olimp făcea următoarea constatare: în Revelaţia divină este mai activ Logosul – şi de aceea Revelaţia este dezvăluire de adevăr – iar în inspiraţie este mai activ Duhul Sfânt, care veghează la difuzarea curată a adevărului divin şi, prin urmare, Logosul este Cel ce dă adevărul inspirat, pe când Sfântul Duh stimulează vestirea profetică în afară[57]. Deci, Cuvântul şi Sfântul Duh sunt cele două Persoane care transmit împreună Revelaţia. Ele sunt "cele două mâini ale Tatălui", adică cele două Persoane lucrătoare, după expresia Sf. Irineu care fac împreună străveziu, în mod progresiv, pe Tatăl[58]. "Între Cuvântul şi Duhul Sfânt există o reciprocitate continuă a revelării şi Ambii împlinesc o revelare comună a Tatălui şi o spiritualizare comună a creaţiei. Niciodată Cuvântul nu e lipsit de Duhul care ne face să primim pe Cuvânt, şi nici Duhul Sfânt de Cuvântul cu care ne uneşte tot mai mult[59].

Dacă Fiul şi Duhul Sfânt sunt nedespărţiţi, după cum Ambii sunt nedespărţiţi de Tatăl, înseamnă că şi lucrările Lor în afară sunt nedespărţite; se găsesc într-o corelaţie şi armonie perfectă. Este o singură lucrare dumnezeiască cu două efecte diferite. Astfel, ori de câte ori vorbim despre Revelaţie şi inspiraţie nu trebuie să le privim separat, ci mereu prin relaţia strânsă dintre ele, prin raportul de strânsă corelaţie care există (raportul despre care vom vorbi în capitolul următor).

**Raportul dintre Revelaţia divină şi inspiraţie.**[60] Dacă teologia a făcut mereu distincţie între Revelaţia divină şi inspiraţie, totuşi nu s-a preocupat prea mult de raportul dintre ele.

---

uman, cf. Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Studii biblice în Biserica Ortodoxă Română*, în „Studii Teologice", XXIII (1971), nr. 1-2, p. 29, sau Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, „Canonul...," p. 33.

[56] Diac. Magistrand Ioan Glăjar, *art. cit.*, p. 219.

[57] Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *art.cit.*, p. 44-45.

[58] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed.a II-a, Bucureşti, 1996, p. 32.

[59] *Ibidem*, p. 33.

[60] Dacă teologia a făcut mereu distincţie între Revelaţia divină şi inspiraţie, totuşi nu s-a preocupat prea mult de raportul dintre ele. Un istoric al raportului şi un studiu temeinic pe această temă a realizat Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *art.cit.*, p.41-66. De asemenea, referiri găsim şi la Pr. Magistrand Ioan Glăjar, *art.c it.*, p. 219-221.

Între Revelaţia divină şi inspiraţie există un raport de strânsă corelaţie şi solidaritate, fără însă ca ele să se confunde. Această relaţie strânsă este: noţională, existenţială, funcţională şi de destin[61]. Corelaţia noţională dintre cele două se referă la faptul că nu putem vorbi despre Revelaţia divină fără inspiraţie şi invers; nu putem privi cele două acte decât prin unitatea care există. Ele nu pot funcţiona decât împreună. Între ele există şi o relaţie ontologică: Revelaţia divină este factorul întemeietor şi determinant; este elementul prim în procesul de descoperire a Adevărului (Isaia 50, 4; Osea 1, 4; Ps 84, 9; Evrei 1, 1), iar inspiraţia apare ca ceva inerent, în parte, comunicării şi transmiterii a ceea ce rezultă din Revelaţia divină[62]. Fără inspiraţie, Revelaţia nu se poate comunica; existenţa inspiraţiei, fără Revelaţie nu justifică raţiunea de a fi.

Corelaţia ontologică atrage după sine şi o corelaţie existenţială şi funcţională: pe de o parte, Revelaţia divină determină atât existenţa şi natura, cât şi funcţia inspiraţiei, iar pe de altă parte inspiraţia – şi anume inspiraţia Revelaţiei divine – condiţionează, într-o anumită măsură, comunicarea Adevărului dumnezeiesc [63]. În ce priveşte transmiterea mai departe a Revelaţiei, inspiraţia are funcţia de vehicul, sau instrument. Deci, între cele două acte divine există şi solidaritate de destin.

Pentru a prezenta mai îndeaproape raportul dintre Revelaţia divină şi inspiraţie, vom avea în vedere următoarea distincţie; pe de o parte, **inspiraţia Revelaţiei divine,** iar pe de altă parte relaţia dintre **Revelaţia divină şi inspiraţia biblică:**

Vorbind despre inspiraţia Revelaţiei divine ,avem în vedere, în primul rând, comunicarea Adevărului de către Dumnezeu persoanei alese. Deci, ne referim la raportul dintre inspiraţia numită „ad intelligendum" şi Revelaţia internă[64]. Scopul Revelaţiei interne este acela de a descoperi adevăruri necunoscute (noi), iar cel al inspiraţiei "ad intelligendum" de a spori la maximum potenţialul funcţiilor spirituale ale mijlocitorului revelaţional, în vederea primirii şi asimilării în mod fidel a adevărurilor comunicate prin actul supranatural al Revelaţiei interne. Esenţa Revelaţiei interne este descoperirea şi comunicarea, în interiorul organului revelaţional, de adevăruri noi, iar esenţa inspiraţiei în cauză este iluminarea supranaturală care face pe cel inspirat capabil să primească şi să voiască să transmită

---

[61] Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *art. cit.*, p. 57.

[62] *Ibidem*, p. 58.

[63] *Ibidem*, p. 59.

[64] Revelaţia, ca act descoperitor, este imediată şi mediată, iar cea imediată este externă şi internă (vezi temeiurile acestei distincţii la Alexiu Comoroşan, *Prelegeri academice din Dogmatica Ortodoxă*, Cernăuţi, 1887, p. 25-27). În contextul de faţă, avem în vedere raportul inspiraţiei „ad intelligendum" cu Revelaţia imediată internă (Revelaţia internă), care de-a lungul timpului, datorită legăturii indisolubile dinte ele, au fost uneori identificate fie sub denumirea de inspiraţie, fie sub cea de Revelaţie internă.

aceste adevăruri semenilor săi[65]. Inspirația Revelației divine îmbracă una din următoarele forme: agrăirea interioară pozitivă, vedenia, visul și extazul [66].

Însă, Revelația se face cu scopul de a fi transmisă și altora, lucru care se realizează de cel ales fie prin predică orală, fie prin intermediul cuvântului scris. Vorbind despre Sfânta Scriptură, vom avea în vedere:

Raportul dintre Revelația divină și inspirația biblică: Dacă în cadrul inspirației Revelației divine Dumnezeu este un factor activ, iar cel căruia I se face descoperirea este un factor pasiv, atunci când vorbim despre raportul dintre Revelația divină și inspirația biblică, atât Dumnezeu cât și omul sunt factori activi, fiecare contribuind la fixarea în scris a Revelației.

Între Revelația divină și inspirația biblică există o deosebire esențială de sens și conținut. Deosebirea de sens constă în faptul că Revelația divină urmărește descoperirea și comunicarea pe cale supranaturală a unui fapt sau adevăr necunoscut, iar inspirația biblică desmnează actiunea divină prin care se mijlocește autorului sfânt capacitatea transmiterii fidele, pe calea scrisului, a Revelației divine. De unde rezultă că inspirația biblică, fără a fi în esența ei Revelație, implică totuși Revelația divină într-o anumită măsură, și anume: fiind mijloc de transmitere pe calea scrisului a Revelației divine, înseamnă că inspirația biblică poate intra în ființare și lucrare numai în funcție de Revelația divină[67].

Această dependență a inspirației biblice de Revelația divină se prezintă sub două aspecte: fie că are de a face cu o coincidență în timp a însuși procesului Revelației divine (ceea ce se întâmplă mai rar, dar nu este exclus), fie că transmite un adevăr deja revelat[68]. Inspirația intră în funcțiune chiar și atunci când este vorba de adevăruri dobândite de autor pe cale naturală, sau pe alte căi, deoarece ele devenind parte componentă a Scripturii, fac parte din Revelație, în ansamblul său.

Deci, inspirația biblică are în vedere fixarea în scris a adevărurilor descoperite de Dumnezeu fie pe calea Revelației supranaturale, fie pe calea Revelației naturale, sau pe alte căi. Este vorba de adevăruri transmise de Dumnezeu, sau descoperite de aghiograf pe cale naturală, prin efortul său personal, adevăruri care – la momentul fixării în scris – existau deja în mintea omului.

Inspirația biblică exercită asupra autorului sfânt o dublă acțiune: pozitivă și negativă. Acțiunea pozitivă se referă la stimularea facultăților sufletești ale autorului sfânt în așa fel încât acesta să redea cât se poate de fidel ceea ce i-a descoperit Dumnezeu prin Revelația supranaturală, dar și la potențarea la maximum a facultăților intelectuale și naturale ale autorului în așa fel încât adevărurile și faptele

---

[65] Pr. Magistrand Ioan Glăjar, *art. cit.*, p. 219-220.

[66] Despre fiecare dintre aceste forme în parte, vezi Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *art. cit.*, p. 51.

[67] Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *art. cit.*, p. 60.

pe care le-a dobândit din Revelaţia naturală, sau pe alte căi (cugetarea sa proprie, cercetarea altor surse, etc.) să fie bine selectate spre a se afla în relaţie directă cu adevărurile primite prin Revelaţie pozitivă, să şi le reamintească pe cele uitate total sau parţial, să-şi clarifice şi definească concepte, să-şi reunească, coordoneze şi combine concepte şi fapte cunoscute şi încă proaspete în memorie, să-şi organizeze materialul după un plan bine închegat pentru a fi cât mai uşor de înţeles şi receptat de cei din jur[69]. Pe plan negativ, inspiraţia biblică înseamnă asistenţă divină negativă (ferire de greşeală), care se oferă pe tot parcursul scrierii. Aşadar, inspiraţia biblică nu tinde să transmită adevăruri, ci să mijlocească comunicarea şi difuzarea a ceea ce era deja revelat.

Fondul revelaţional se compune din adevăruri descoperite de Dumnezeu şi adevăruri care provin din revelaţia naturală şi cugetarea personală a autorilor, acestea din urmă aflându-se în relaţie directă cu cele divine. Astfel, dacă Moise sau alţi autori biblici indică faptul că ceea ce scriu le-a fost descoperit de Dumnezeu (Ieşire 17, 14; Isaia 7, 7; 28, 16; Ieremia 7, 3; 9, 17; Galateni 1, 11-12; Efeseni 3, 3), alţi aghiografi scot în evidenţă şi efortul lor personal: "Am găsit şi eu cu cale, prea puternice Teofile, după ce am urmărit toate cu de-amănuntul de la început, să ţi le scriu pe rând..." (Luca 1, 3). Rolul aghiografului este substanţial în cel puţin două situaţii: în expunerea evenimentelor cu caracter istoric, la care, de cele mai multe ori, el însuşi a fost martor activ (Ioan 19, 35; I Ioan 1, 1) şi în modul de expunere a învăţăturilor şi faptelor, care reflectă personalitatea şi cultura lui (într-un fel scrie şi concepe cartea profetul Isaia, o personalitate complexă a vremii, şi în alt fel scrie profetul Amos, un modest păstor de lângă Betleem). Dumnezeu lasă la latitudinea autorului forma în care expune Revelaţia tocmai pentru ca ea să fie bine înţeleasă şi primită de marea masă a credincioşilor. Trebuie să amintim şi faptul că, prin inspiraţie, Dumnezeu sugerează care sunt evenimentele are trebuie să le fixeze în scris pentru că acestea sunt în legătură cu Revelaţia (fac parte din Revelaţie) şi care trebuie lăsate ca peste ele să se aştearnă vălul uitării.

Inspiraţia biblică nu acţionează mereu cu aceeaşi intensitate; intensitatea ei depinde de mai multe lucruri: importanţa adevărului, sursa de provenienţă, capacitatea sufletească şi intelectuală a autorului, etc. Putem spune că intensitatea maximă a inspiraţiei biblice se poate constata atunci când fixarea în scris coincide cu Revelaţia pozitivă, iar cea minimă atunci când se rezumă la asistenţă negativă.

În ceea ce priveşte extensiunea inspiraţiei biblice, Sf. Apostol Pavel a spus foarte clar: "**Toată Scriptura** este insuflată de Dumnezeu" (II Timotei 3,16), ceea ce înseamnă că acţiunea inspiraţiei biblice cuprinde în sfera sa atât fondul cât şi

[68] *Ibidem.*

[69] Pr. Magistrant Ioan Glăjar, *art.cit.*, p. 225.

forma adevărului revelat. Această acţiune constă în inspirarea pozitivă a fondului şi în asistarea specială a lucrării de redactare, cu scopul de a asigura expresia exactă şi adecvată fondului inspirat, inspiraţia sugerând uneori chiar folosirea cuvintelor şi expresiilor celor mai potrivite [70]. Nici într-un caz, nu poate fi vorba de inspiraţie verbală.

Dar, inspiraţia biblică are caracter teandric şi, prin urmare, elementului uman I se lasă loc atât în ce priveşte fondul (idei şi sentimente pur omeneşti, ca de exemplu I Timotei 5, 23; II Timotei 4, 13, reprezentări ce nu corespund realităţii, inexactităţi), cât şi in ce priveşte forma Scripturii (incorectitudini în formarea frazelor, greşeli gramaticale etc.)[71]. Nici unul dintre aceste aspecte negative, însă, nu afectează adevărul fixat în scris.

Prin urmare, dacă Revelaţia divină mijloceşte cunoaşterea unui fapt sau adevăr, inspiraţia (în general) mijloceşte transmiterea lui autorului sfânt, sau transpunerea în scris a acelui adevăr (inspiraţia biblică). De aceea, dacă pe de o parte trebuie să vorbim despre Revelaţia divină şi inspiraţie ca despre două lucrări distincte, fiecare având specificul său inconfundabil, pe de altă parte nu le putem vedea şi analiza decât prin corelaţia, legătura strânsă dintre ele, căci numai prin această împreună-lucrare (simbioză) s-a putut comunica omului Adevărurile dumnezeieşti mântuitoare.

## 6. Concluzii

Revelaţia divină şi inspiraţia sunt cele două acte divine care au stat la baza comunicării Adevărului şi alcătuirii Sfintei Scripturi. Or, dacă în comunicarea Adevărului putem constata un progres dogmatic şi istoric şi dacă Revelaţia divină nu poate fi concepută fără inspiraţie, înseamnă că acelaşi progres se poate constata şi în ceea ce priveşte înţelegerea, din partea omului, a fiecăreia dintre cele doua acţiuni dumnezeieşti şi amândouă luate împreună. Înţelegerea Revelaţiei şi a inspiraţiei era strâns legată de însăşi descoperirea treptată a Adevărului: Dacă Revelaţia Vechiului Testament era incompletă, tot incomplet era şi modul de înţelegere al ei, iar dacă Revelaţia Noului Testament este desăvârşită, este de înţeles că şi cele două lucrări divine pot fi înţelese în mod deplin.

La fel, tot treptat a fost înţeles şi rolul aghiografului în comunicarea Revelaţiei şi fixarea ei în scris. Într-adevăr, autorul principal este Dumnezeu, însă şi omul –

---

[70] Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *art. cit.*, p. 64.

[71] *Ibidem*, p. 65.

cel căruia şi prin care s-a transmis Revelaţia – a avut un rol important, atât în ceea ce priveşte primirea, cât şi propovăduirea, sau fixarea lui în scris. Pentru vechii evrei, totul aparţinea lui Dumnezeu, omul fiind considerat un adevărat instrument pasiv şi mecanic (Psalm 44, 2; Ieremia 37, 2)[72]. Este vorba de teoria inspiraţiei verbale, împărtăşită mai ales de vechii reformatori, precum Luther, Calvin şi Zwingli, sau de autori romano-catolici mai vechi: Suarez, Salmeron, Bannez, Belarmin, Canus, etc.[73]. Ortodoxia a fost mereu împotriva acestei concepţii şi a afirmat de fiecare dată faptul că Sfânta Scriptură este o operă teandrică, care are la bază sinergismul: Duhul sfânt iluminează şi asistă pe aghiograf în transmiterea adevărului, iar aghiograful, conştient de marea lui sarcină şi asistat de harul divin, caută să exprime cât se poate de bine în forme omeneşti realităţi care de multe ori depăşesc puterea noastră de înţelegere[74].

Distincţia dintre Revelaţia divină şi inspiraţie este o realitate evidentă, care nu ne permite să le confundăm niciodată; fiind vorba de două lucrări distincte. Însă între ele nu se poate face separaţie, căci Revelaţia nu se poate transmite fără inspiraţie, iar inspiraţia fără Revelaţie nu ar avea sens. Cele două lucrări se împletesc într-o armonie perfectă. Expresia "**toată** Scriptura este insuflată de Dumnezeu" (II Timotei 3,16) apare în contextul în care se vorbeşte despre "credinţa cea întru Hristos Iisus" (II Timotei 3,15), ceea ce ne îndreptăţeşte să spunem că Sfânta Scriptură este în întregime cuvântul lui Dumnezeu (inspirat)[75].

Prin acţiunea ce o desfăşoară, inspiraţia biblică asigură identitate de substanţă între Revelaţia divină şi cuprinsul de natură revelată al Sfintei Scripturi. Cuprinzând

[72] O astfel de concepţie în care aghiograful era adesea comparat cu un instrument muzical, liră, fluier, şi de care Duhul Sfânt se folosea ca şi artistul de instrumentul Său, s-a constatat şi la scriitori creştini, precum Sf. Iustin Martirul şi Filozoful, Teofil din Antiohia, Atenagoras din Atena, sau Clement Alexandrinul (vezi Pr. Prof. Mircea Basarab, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă,* în „Ortodoxia" XXXII (1980), nr. 2, p. 226).

[73] Pr. Prof. Mircea Chialda, *Cărţile anaghinoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă,* în „Ortodoxia", XIV (1962), nr. 4, p. 485.

[74] Unii exegeţi ortodocşi, deşi resping teoria inspiraţiei verbale în sensul de dictare, totuşi, în cazuri speciale, o admit ca posibilă, atunci când aghiograful avea să exprime adevăruri mai înalte. Sfânta Scriptură ar indica acest gen de inspiraţie când vorbeşte despre momentul transmiterii celor Zece Porunci lui Moise, sau când are în vedere ınistere şi profeţii despre care omul nu poate cunoaşte nimic fără ajutor divin – vezi Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 765. adevăruri mai înalte. Sfânta Scriptură ar indica acest gen de inspiraţie când vorbeşte despre momentul transmiterii celor Zece Porunci lui Moise, sau când are în vedere mistere şi profeţii despre care omul nu poate cunoaşte nimic fără ajutor divin – vezi Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 765.

[75] Pr. Conf. Ilie Moldovan, *art. cit.*, p. 245.

Adevărul revelat, Biblia este cuvântul lui Dumnezeu în cel mai autentic sens al cuvântului şi, prin urmare este: sfântă, infailibilă (Matei 26, 31; Luca 4, 21; Romani 3, 4) şi are autoritate dumnezeiască (Matei 4, 4; 5, 18; 7, 10; Ioan 5, 39; 8, 17; 10, 38; Romani 4, 17).

Biserica Ortodoxă limitează fenomenul inspiraţiei exclusiv la autorii sfinţi şi la timpul în care ei au redactat lucrările pentru care au primit îndemnul de la Duhul Sfânt[76], iar traducerile şi transcrierile ulterioare nu au mai beneficiat de înrâurire de sus. Aşa se poate explica că, între timp, în cuprinsul Sfintei Scripturi au apărut şi locuri mai confuze, care nu pot exprima Adevărul în modul cel mai deplin – ceea ce se datorează în exclusivitate omului – însă aceasta nu diminuează cu nimic valoarea ei. Sfânta Scriptură va rămâne până la sfârşitul veacurilor Cartea Sfântă în care omul din toate timpurile găseşte "cuvintele vieţii celei veşnice" (Ioan 6, 68).

**Pr. Ioan Voineag**
**Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu**

**Abstract:** *Approaching anew the venerable theme of the content and relationship between Revelation and Inspiration, the author explores it throughout the Old and the New Testaments, respectively, and following Orthodox Systematics. Both Revelation and Inspiration are acts of the One and the Same God, Each of the Three Persons working it according to the proper hypostatic distinction. The Revelation means disclosure and partaking of divine truths, while inspiration means supernatural illumination, which makes the inspired persons able to receive, understand and communicate to the others, by synergetic engagement, the truths from above. There is no inspiration without Revelation; without inspiration Revelation would lack human reception.*

---

[76] Pr. Dumitru Abrudan, *Septuaginta şi problema inspiraţiei ei,* în „Ortodoxia", XXVII (1975), nr. 1, p. 200.

# “FIII LUI DUMNEZEU ŞI FIICELE OAMENILOR” (Facere 6, 1-4)

Această pericopă este una dintre cele mai obscure părţi ale Torei şi aproape toate ipotezele interpretative avansate în ultimele generaţii nu au reuşit să elucideze sensul propriu al acesteia, ci, dimpotrivă, au făcut ca aceasta să fie din ce în ce mai incomprehensibilă.

Pentru a ne apropia de sectorul sensului propriu al pasajului cred că ar trebui mai întâi să fixăm aproximativ cadrul ideatic în care s-a născut. Nu voi intra acum în stufoşenia de ipoteze privitoare la originea Pentateuhului, calea sa de formare sau timpul în care s-a constituit. Voi privi scrierea în potenţialitatea sa unitară, deşi o simplă privire a părţii întâi a Facerii (c. 1-11) ne arată că avem de a face cu o sumă de teme uşor de individualizat şi fiecare în parte nu necesită cu rigurozitate să fie într-o anume succesiune cu cele anterioare sau posterioare. Forma mitică cu care este investită una sau alta dintre acestea nu va fi, de asemenea, o piedică atâta vreme cât acceptăm sensul revelat al rescriptului mozaic. Prin aceasta forma mitică nu mai este de factura ficţiunii, ci devine un ansamblu de vorbiri sau expresii simbolice menite să reveleze sensul transcendent al mesajului. În aceste condiţii se pune întrebarea: care este ideea fundamentală a acestei părţi cunoscute şi sub numele de istoria universală a omenirii ? Cred că cel mai sintetic răspuns poate fi redat într-o pereche de termenii concept: cădere (împrăştiere) şi alegere (adunare, re-venire). A fi în chipul lui Dumnezeu poate fi o cheie interpretativă a destinului mesianic al istoriei, dar şi o cale de justificare a alegerii. Prezenţa manifestărilor liturgice în etapa post-edenică certifică realitatea conştiinţei omului că este om numai în relaţie, că ruperea relaţie naşte monştrii, iar aceştia sunt fără de Dumnezeu. Cu toate acestea cred că explicitarea nu este suficientă dacă nu se are în vedere şi timpul în care trebuie să fi fost elaborat acest tip de discurs. În timpul ieşirii din captivitatea egipteană, după dispariţia pericolului egiptean, poporului îi rămâne în faţă o singură perspectivă: Canaanul. Aici el va intra mult mai târziu, dar era firesc ca să obţină unele informaţii despre acesta. În acest sens au fost trimise iscoade care au relatat că în Canaan trăiau şi fii lui Enac, vestiţii uriaşi. Introducerea acestui episod ar putea fi un răspuns menit să sublinieze vulnerabilitatea acestor uriaşi care nu se bucurau ca şi poporul ales de ajutorul lui Dumnezeu. Acesta poate să fie motivul introducerii de către autor a pasajului pe care dorim să-l analizăm. Perspectiva cronologică nu ar fi o piedică dacă admitem că iniţial nu era prevăzut

ca poporul cel vechi să-şi lase oasele în pustie şi doar noul Israel să se învrednicească de intrarea în Pământul făgăduinţei.

Din dorinţa de a oferi o perspectivă rezumativă obiectivă a spinoasei probleme exegetice ridicate de text vom prezenta în cele ce urmează principalele direcţii exegetice elaborate cu privire la" fii lui Dumnezeu şi fiicele oamenilor".

Mai întâi s-a încercat să se determine cine sunt "bnei haelohim" – fii lui Dumnezeu. Au fost oferite mai multe explicaţii, dar problema nu a fost pe deplin elucidată.

Cea mai veche interpretare, pe care o cunoştem, spune că sunt *îngerii*. Această opinie a servit ca bază a povestirii din Cartea lui Enoh, c. 6., fiind prezentă şi în alte scrieri apocrife[1], în Documentul Ţadokit descoperit de Schechter, fiind acceptată de către Filon , de Iosif Flaviu şi de către unii dintre Părinţii Bisericii[2]. În consens cu această interpretare sunt unele manuscrise ale Septuagintei care traduc pasajul cu: "αγγελοι του Θεου" – îngerii lui Dumnezeu[3]. Legendele întemeiate pe această povestire au fost preluate într-o serie de Midraşimuri, de exemplu în Pirqe Rabbi Ali̦ezer 22, în Yalkut 44 (care cu siguranţă au folosit o sursă mai veche) şi de asemenea în alte scrieri[4]. În Talmud ei nu sunt pomeniţi în chip special, dar sunt incidental pomeniţi de două ori: B. Yoma 67 spune că în şcoala lui R. Ishmael se crede că Azazel are acest nume pentru că face ispăşire pentru episodul de la Uzza şi Aza'el, iar B. Nidda 61 a spune că Sihon şi Og sunt fii lui Ahia fiul lui Şamhazai. Akin are la aceste evenimente o explicaţie în cadrul căreia afirmă că avem în faţă o ipostază de tip mitic, o reminescenţă a vechilor mituri, care a supravieţuit ca element alienat în cartea Facerii[5].

Alţii spun că expresia "bnei haelohim" trebuie aplicată unui grup special din sânul neamului omenesc. Una dintre aceste interpretări ne-o oferă înţelepciunea rabinică care crede că ea trebuie aplicată" fiilor celor mari (ai conducătorilor) şi ai principilor - bnei ravravi – sau – bnei diini – după spusele lui Rabi Simeon ben Yohai din Bereşit Rabba[6]; υιοι δυνασευοντων – în traducerea lui Simah, sau υιοι των δυναστωον în alte manuscrise greceşti nenominalizate. "Banot haadam" fiicele oamenilor sunt, din această perspectivă exegetică, fiicele clasei de jos a societăţii corespunzătoare expresie "bnei adam" pe care o găsim în Ps 48, 2 în

[1] A se vedea *Cartea Jubileelor* 4,22.1; *Testamentul lui Ruben* 5, 6-7.

[2] U. Cassuto, *The episode of the Sons of God and the daughters of man*, p. 17.

[3] Vezi Ms. A.

[4] Vezi *Comentariul Theodor* la *Bereşit Rabba*, p. 247; Ginzberg, *Legends of the Jews*, V, pp. 169-172 şi *Midraş Bereşit Rabbati*, ed. Albeck, Jerusalem, 1940, pp. 29-31.

[5] De aceiaşi părere sunt şi Holzinger, Gunkel, Skinner, Proksch, Kahana, şi alţii, un studiu comprehensiv în acest sens oferindu-ne Morgenstern, *The Mytological Background of Psalm 82*, în HUCA XIV, 1939, pp. 76-114.

[6] Această interpretare este uzuală în cadrul iudaismului medieval. O întâlnim la Rashi, la R. Abraham ibn Ezra şi Nahmanide.

antiteză cu "bnei iş" – fii omului (în traducere literală, ambele expresii înseamnă fii oamenilor; Ps 48, 2: "deopotrivă, mici şi mari").

O altă ipoteză exegetică afirmă că expresia "bnei haelohim" indică pe fii cei drepţi ai lui Set, pe când termenul "banot haadam" desemnează fiicele păcătoase ce descind din Cain[7]. Alţii, dimpotrivă, consideră că fii lui Cain trebuie să fie numiţi " bnei haelohim" întrucât Cain este fiul unui înger[8]. Interpretări similare au mai fost emise pe parcursul anilor plecând de la noţiunea de existenţă tipică, cum ar fi de pildă ipoteza lui Jacob[9], care înţelege prin "bnei haelohim" o formă de plural al lui "iş haelohim" sau cea a lui Colson[10] care consideră că "bnei haelohim" semnifică "omul" în general şi "banot haadam" "femeia" .

U. Cassuto spune că toate interpretările prin care se afirmă că "bnei haelohim" desemnează un grup de fiinţe umane sunt inacceptabile, el aminteşte chiar şi o ipoteză bizară care susţine existenţa unui grup de oameni, o rasă specială, pre-adamici, dar despre aceştia nu avem nici o mărturie. Analizând textul primelor două versete conchide că cele două expresii sunt folosite în antiteză una faţă de cealaltă şi deci, fără nici un dubiu, trebuie să spunem că dacă una desemnează reprezentanţii neamului omenesc , cealaltă trebuie să se refere la o cu totul altă condiţie, adică la un grup de fiinţe care nu aparţin sferei umane. În sprijinul acestei afirmaţii aduce textele din Ps 29, 1; 89, 7; Iov 1, 6; 2, 1, 37, 7 şi Deut 32, 8 unde expresiile "bnei elohim, bnei elim", în conformitate cu Septuaginta, desemnează lumea angelică. Deci, acolo unde găsim expresia "bnei haelohim" fără o explicaţie adiţională trebuie să o interpretăm ca atare. Conclude, aşadar, că în mod evident expresia ebraică desemnează numai şi numai lumea îngerilor. Această concluzie este confirmată de o serie de mărturii cuprinse în cadrul exegezelor originale aparţinătoare tradiţiei israelite, cu toate că cei mai mulţi rabini nu împărtăşesc legenda căderii îngerilor[11]. În midraşul Bereşit

[7] Interpretare adoptată de cea mai mare parte dintre Sfinţii Părinţi şi pe care o găsim în unele surse iudaice: Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvatern*, Berlin 1900, pp. 75-76; *Legends*, V, p. 172; Junker, în *Biblica XVI*, 1935, pp. 205-212 sau în comentariul lui Heinisch (p.161) care consideră că expresia desemnează pe cei drepţi, în general.

[8] Ginzberg, *Legends*, V, p.172, nota 14.

[9] *Das erste Buch der Tora*, Berlin 1934, pp. 175-177.

[10] *Die Sunde der Sohne Gottes*, Roma 1937, pp. 153-184.

[11] În perspectiva interpretativă a acestui mit se poate identifica o direcţie filologică cu note pozitive pentru înţelegerea creştină. Se pleacă de la termenul "nefilim" – uriaşi, dar rădăcina "nifal" – înseamnă a cădea, deci termenul nu trebuie luat ca strict aparţinător descrierii fizionomice, ci şi în sens figurat – oamenii care au căzut. A se vedea: Ginzberg, *Legends*, V, pp.157 – 158; Heller, *La Chute des anges: Schemhazai, Ouzza et Azael*, REJ LX, 1910, pp. 202 – 212; Jung, *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*, JQR, Second Series, XV, 1924-1925, pp. 467-502; Lods, *La chute des anges*, RHPhR VII, 1927, pp. 295-315.

Rabba citim că Rabbi Simeon ben Yohai foloseşte anatema pentru toţi cei care întrebuinţează termenul de "bnei haelohim". Sesizând periculozitatea acesteia pentru credinţa monoteist iudaică propune înlocuirea sa cu "bnei diin". Acelaşi tip de polemică găsim în Dialogul cu iudeul Trifon. Trifon, reprezentând iudaismul, oferă această interpretare în opoziţie cu cea creştină care crede că expresia trebuie aplicată îngerilor[12]. Din aluziile din Talmud (*B. Yoma* 67 b; *B. Nidda* 61 a) este limpede că şi în cercurile iudaice autoritare exista opinia că de fapt pasajul se referă la îngeri, şi, după respingerea acestei interpretări, unele urme ale acesteia au supravieţuit încă şi şi-au găsit exprimări accidentale pe ici-colo.

Totuşi, problema nu este încă rezolvată în întregime şi necesită o elucidare ulterioară, deoarece chestiunile relatate în secţiunea aflată în discuţie nu sunt în acord cu caracterul îngerilor menţionaţi în alte secţiuni ale Cărţii Facerii. În celelalte secţiuni ei sunt înfăţişaţi ca fiinţe neprihănite şi înălţătoare, care Îl reprezintă pe Domnul, vorbesc în numele Lui şi îndeplinesc misiunea Sa, pe când în cel dinainte ei apar ca personalităţi care acţionează independent şi nu neapărat cu o mare neprihănire. Cele două tipuri de îngeri nu sunt asemănătoare. Schimbarea în ceea ce priveşte terminologia ridică, de asemenea, dubii: de ce nu foloseşte Biblia şi aici denumirea "malki elohim" [„îngeri ai lui Dumnezeu"] sau "malki hai" [„îngeri ai Domnului"]?

Pentru a înţelege problema, trebuie să examinăm mai atent conotaţia expresiilor "bnei haelohim" şi "bnei elim". Am văzut deja că acestea indică îngerii. Dar în ce fel şi din ce motiv au ajuns strămoşii lui Israel să folosească aceşti termeni? Dacă avem în vedere faptul că tradiţia lingvistică şi literară ebraică este doar o continuare a tradiţiei lingvistice şi literare canaanite, trebuie să pornim de la aceasta din urmă. În scrierile ugaritice găsim expresia *bn 'il* (echivalentul ebraicului "bnei el", care înseamnă zeităţi în general, şi fraza *mphrt bn 'il* sau *phr bn 'ilm*, care semnifică totalitatea şi adunarea zeilor,[13] una din divinităţile din Canaan, *mt*, fiind deseori numită *bn 'ilm*, adică „fiul zeilor". Pe de altă parte, teologia israelită, care recunoaşte doar un Dumnezeu Unic, concentrează toate puterile şi funcţiile pe care popoarele idolatre le atribuiau diferitelor zeităţi, cum ar fi comanda oştilor cereşti sau stăpânirea diverselor fenomene ale naturii,

---

[12] În PSB 2, p. 186 : "cele ale lui Dumnezeu sunt sfinte, explicaţiile voastre însă sunt meşteşugite, după cum se arată şi din cele grăite de tine. Ba, ceva mai mult, ele sunt chiar defăimătoare, căci ai spus că sunt îngeri care au lucrat în chip viclean şi care s-au îndepărtat de Dumnezeu. ...îţi voi da o mărturie din Isaia care zice că în Tanis locuiesc îngerii răi. (Is. 30,1-5) – οτι εισιν εν Τανει αρχηγοι αγγελοι πονηροι –.

[13] A se compara cu inscripţia feniciană de la Yehimilk, menţionată mai departe în lucrare. Trebuie ţinut cont şi de obiceiul arabilor păgâni de a le desemna pe zeiţe drept „fiicele lui Allah" (Wellhausen, *Reste arabischen Heidentumes*, Berlin 1887, p. 20).

Domnului sau trimişilor Săi – Însuşi Domnului, dacă acestea sunt atribuţii potrivite Prezenţei Dumnezeieşti, sau în alte cazuri fiind atribuite solilor sau îngerilor Săi. Aceasta explică de ce multe din numirile şi termenii care semnificau, în limba canaanită, anumiţi zei care îndeplineau însărcinări specifice au fost transferate de către israeliţi lui Dumnezeu sau îngerilor şi demonilor care acţionau în numele Său.[14] Astfel, spre exemplu, desemnarea *rkb 'rpt*, care corespunde ebraicului "rocheb arbeot" [„Cel care merge călare pe nori"], pe care canaaniţii o atribuiau lui Baal în calitate de aducător de ploaie asupra pământului, a devenit printre israeliţi o denumire a Domnului. Tot aşa, numirea "el elion", care ne este cunoscută din Facere 14, 18-20, de la Filon din Byblos şi dintr-o inscripţie aramaică, drept numele unei zeităţi canaanite al cărei înalt statut îl transcende pe acela al celorlalţi zei, a fost transferată în acelaşi fel Domnului. Acelaşi lucru se întâmplă şi în cazul titlului special rezervat pentru "koneh şamaim vareţ: el elion" [„Făcător al cerului şi al pământului: este Domnul Cel Înalt"] (Facere 14, 19-22). Numele zeităţii canaanite *mt*, pe care am menţionat-o mai devreme, zeul morţii şi împăratul lumii de jos,[15] a devenit printre israeliţi numele unei oarecare entităţi, un fel de demon, împărat al terorii, care domneşte în lumea dedesubt, aşa cum reiese din multe versete biblice, în care cuvântul "mavet" [„moarte"] nu semnifică conceptul formal de moarte, ci o personalitate concretă;[16] acesta a fost numit de generaţiile următoare "melek hamavet" [„îngerul morţii"]. Într-un fel similar putem explica de asemenea caracterul *omului* [iş]care s-a luptat cu patriarhul Iacob în vadul Iabocului.[17] De vreme ce îngerii au luat locul zeilor canaaniţi, expresiile care denotau pe zei ca un trup şi adunarea congregaţiei lor s-au schimbat de asemenea, în conformitate cu această dezvoltare. Expresiile "bnei elim" sau "bnei haelohim", şi de asemenea termenii "adat el" [literal, „congregaţia lui Dumnezeu"], "kahal kedoşim" [„adunarea celor sfinţi"], "sod kedoşim" [„consiliul celor sfinţi"],[18] sunt conotate de literatura biblică drept familia cerească, congregaţia îngerilor care stau în faţa Domnului, veghindu-L. De aici devine limpede de ce în Iov 38, 7 cuvintele "bnei

---

[14] Am avut pe deplin de a face cu acest subiect în eseul, „Il capitolo 3 di Habaquq e i test di Ras Shamra", *Annuario di studi ebraici* II, 1938, p. 9-10 şi în articolul despre Psalmul 68 în *Tarbiz* XII, 1941, p. 4.

[15] Am făcut referire la acest aspect al caracterului lui *mt* în articolul „Il palazzo di Baal", în *Orientalia*, New Series, VII, 1938, p. 266-267, 286; şi în *Tarbiz* XII, 1940, p. 5. De asemenea, am dezbătut subiectul pe larg în the *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* IX, 1942, p. 41-47.

[16] Vezi referinţele citate în nota precedentă.

[17] Vezi cartea mea *La Questione della Genesi*, Florence 1934, p. 294-296.

[18] În inscripţia canaanită de la Yehimilk, adunarea zeilor Byblosului este desemnată prin *mphrt 'l gbl qdšm* [„Adunarea sfinţilor zei ai Byblosului"].

haelohim" paralele cu "chochbi boker" [„stelele dimineții"]: stelele dimineții, care fuseseră zeități în cadrul cultului idolatru, au fost transformate în veghetori ai Domnului în religia lui Israel.[19] În mod similar, congregația "bnei haelohim", care s-au înfățișat înaintea Domnului în Iov 1, 6 și 2, 1, apare în paralel cu "țeva hașamaim" [„oștirea cerească"] în 3 Regi 22, 19 "omed alaiv mimino umișmelo ukol țeva hașamaim" [„și toată oștirea cerului stând lângă El, de-a dreapta și de-a stânga Sa"]. Tot așa, găsim în Psalmul 102, 3: "barchu hai melchio ... beracho hai kol țevio" [„Binecuvântați pe Domnul, voi, toți îngerii Lui... binecuvântați pe Domnul, voi, toate puterile Lui"], și în Psalmul 148, 2: "haleloho kol melcheio haleloho kol țevio" [„Lăudați-L pe El, toți îngerii Lui, lăudați-L pe El, toate puterile Lui"].

Este inutil să mai spunem că îngerii, conform concepției israelite, aparțin unor categorii diferite: există îngeri cu rang înalt și îngeri cu un rang mic, unii dintre ei sunt apropiați Prezenței Divine, cum sunt aceia care vor fi denumiți, într-o perioadă ulterioară, îngerii veghetori, în vreme ce ceilalți au fost numiți, în vremurile din urmă, demoni sau îngeri ai distrugerii. Cu toate că Biblia nu posedă încă o anghelologie dezvoltată, ca aceea care va lua formă treptat într-o epocă ulterioară, este evident totuși că încă din vremurile biblice categoriile se distingeau unele de altele, precum acestea tocmai citate. Aici, în secțiunea noastră, aflăm din context că referința nu se face la îngerii neprihăniți și înălțători, ci la cei aparținând unei clase inferioare. Este logic să concluzionăm că, atunci când lucrări ca acelea indicate în pasajul nostru sunt atribuite îngerilor, Sf. Scriptură nu vorbește despre cel mai înalt ordin al lor, ci de cea mai degradată clasă.[20] Prin urmare Biblia nu folosește aici cuvântul "melakim" pentru că în Cartea Facerii această numire este rezervată strict îngerilor superiori, care reprezintă slava Prezenței Divine. Din contră, Scriptura a preferat expresia generală "bnei haelohim", de vreme ce este comună tuturor veghetorilor Domnului, atât superiori cât și inferiori, buni și răi, incluzând aici și pe demoni și pe îngerii distrugători. În Cartea lui Iov, chiar și Satan este inclus printre "bnei haelohim". În Facere 32, 29. 31, numele "Elohim" se referă la demonul cu care s-a luptat Iacob (compară și Osea 12, 4). În același fel, în Deuteronom 32, 8, conform interpretării Septuagintei, termenul "bnei haelohim" îi denumește pe „Prinții" [Îngeri Păzitori] neamurilor. Și chiar și în scrierile Ugaritice *mt* („moarte") semnifică „fiii zeilor", așa cum am arătat mai înainte.

Iată, deci, care ar fi asertiunile în legătură cu interpretarea celor două expresii din perspectiva procesului de constituire a unui discurs teologic iudaic coerent,

---

[19] A se compara, în textele Ugaritice (IV AB i, rândurile 3-4), *bn 'il* în paralel cu [*p*]*hr kbkbm* (adică adunarea stelelor").

[20] Înțelepții rabini susțin de asemenea că îngerii veghetori nu au progenituri, în vreme ce demonii se reproduc (*B. Hagiga* 16a).

distins de cel canaanit şi circumscris monoteismului mozaic. Cercetarea poate fi dezvoltată din acest punct în sensul revelării semnificaţei pe care o are secţiunea biblică abordată.

Printre popoarele vechiului Orient erau la modă, aşa cum ştim, diferite mituri cu privire la legăturile dintre zei şi fiicele oamenilor şi la copiii care s-au născut în urma acestor legături şi care erau priviţi ca semizei sau erau chiar ridicaţi la rangul de zeităţi. Printre canaaniţi erau de asemenea răspândite legendele de acest fel, aşa cum stau mărturie textele Ugaritice.[21] *Poemul despre zeii plăcuţi şi frumoşi* este, e adevărat, obscur în privinţa detaliilor, însă este cât se poate de clar că vorbeşte despre tatăl zeităţilor, *El*, care a luat de neveste pe două fiice ale oamenilor şi a avut cu ele doi fii, *Šhr* şi *Šlm*, care au devenit amândoi zei.

În fragmentul aflat în discuţie, Tora adoptă o atitudine cu privire la aceste mituri şi la noţiunile care reies din acestea. Era drept ca până la acest punct, după genealogia de la Adam la Noe şi fiii săi, ca această problemă să fie discutată, pentru a putea răspunde întrebărilor care s-ar putea ridica în mintea cititorului, dar mai ales în mintea celor care au auzit relatările despre Canaan şi care fugeau din faţa unui colos militar, cum era cel egiptean, la vremea aceea. Ajungând la acest punct, cititorul ar putea spune: am auzit deja cum familiile oamenilor, descinzând din Adam şi Eva prin procesul natural al procreaţiei, s-au născut şi înmulţit, ramificându-se, dar ştiu şi că mai demult uriaşii au trăit pe pământ, aceştia fiind cu mult mai înalţi şi mai puternici decât oamenii obişnuiţi, şi că avem o tradiţie, transmisă nouă de către strămoşii noştri, conform căreia atunci când au intrat în Ţinutul lui Israel au găsit acolo câţiva din uriaşii rămaşi. Care este originea lor, de vreme ce aceştia erau diferiţi de oamenii ca noi? Credem că la o astfel de întrebare caută Tora să dea răspuns în secţiunea noastră.

Răspunsul contrazice miturile păgâne tocmai menţionate, dar fără o polemică directă. Acesta este stilul Torei, chiar şi atunci când scopul ei este acela de a se opune noţiunilor păgânilor, aceasta nu face derogare, coborându-se la controversă, de la măreţia şi splendoarea ei înrădăcinată. Aceeaşi metodă este de asemenea adoptată şi în pasajul luat în discuţie. Urmându-şi procedura obişnuită, Tora explică în ce mod au luat fiinţă uriaşii, şi din ceea ce este afirmat putem să ne dăm seama ce este respins. Uriaşii nu sunt absolut deloc înrudiţi – Ferească Dumnezeu! – cu Divinitatea, ci doar cu „*fiii* lui Dumnezeu", adică cu anturajul Divin, servitorii lui Dumnezeu, de fapt cu cei inferiori dintre aceştia.

Fiecare cuvânt este cântărit cu grijă. Tora a fost concisă în mod deliberat, acordând acestui subiect doar câteva versete, ca şi cum ar fi dorit să spună că

---

[21] Nu ne bazăm pe declaraţiile lui Filon din Byblos, deoarece nu sunt suficient de limpezi.

episodul nu îi convenea absolut deloc, acesta nefiind menționat de dragul său, ci doar pentru a scoate din greșeală mintea cititorului în privința câtorva concepte.

Când fiii lui Dumnezeu au văzut – ne informează Scriptura – că fiicele oamenilor erau bune, adică erau frumoase,[22] au luat pe câteva dintre ele de neveste. Nu este nici o aluzie aici cu privire la o revoltă a fiilor lui Dumnezeu împotriva Domnului, nici la vreun comportament obscen din partea lor. Fiii lui Dumnezeu nu au același rang ca și Îngerii Veghetori, care nu procreează,[23] dar se aseamănă în acest fel fiilor oamenilor. Deci nu este deloc surprinzător că și-au luat neveste. Toate expunerile cu privire la fapte de violență și la altele asemănătoare, care caută să lege secțiunea noastră de evenimentul Potopului, nu au nici un fel de fundament în textul biblic.„Și și-au luat soții" este expresia normală pentru o căsătorie legală. Textul spune: „și-au ales *dintre* ele soții" și nu „toate pe care le-au ales".[24] Pasajul nu este în nici un fel în legătură cu relatarea Potopului.

Cuvintele Domnului citate în versetul 3, dacă sunt înțelese corect, nu conțin nici un cuvânt de dojană sau de reproș. Totuși, interpretarea verbului "iadon" este foarte dificilă, fiind avansat un număr de sugestii cu privire la el. Însă toate explicațiile propuse, bazate pe premisa că avem aici un verb *'Ayin-Yôd*[25], trebuie respinse, pentru că în acest caz verbul ar fi trebuit să aibă punctuația "iadun" sau "idiin"; încercările făcute pentru a explica vocalizarea cu un *Hôlem* nu s-au dovedit foarte reușite. Nu poate fi nici o îndoială că trunchiul este un verb de tip *'Ayin-'Ayin* – "danan". Totuși, interpretarea propusă de Vollers[26] pe baza trunchiului acadian *danânu*, „a fi puternic", nu se potrivește contextului. Nota scrisă de Guillaume[27] cu privire la trunchiul arabic, care înseamnă, la conjugarea a patra, „a rămâne", „a exista", este inadecvată, deoarece verbul nu este folosit cu acest sens la conjugarea întâi; de aici se crede de obicei[28] că, conjugarea a patra este

[22] Au fost avansate multe explicații fanteziste ale cuvântului **"tovot"** [literal, „bun"] chiar și în lucrările exegetice moderne, dar acesta înseamnă pur și simplu „frumos", sens cu care este întâlnit și în versetul: **vetira oto chi tov hu** [„și văzându-l cât e de frumușel"] (Ieșire 2, 2).

[23] Cu privire la aceasta, vezi deasupra.

[24] Opinia avansată de mulți dintre comentatori cum că *Mêm* de aici poate fi explicat, ca și cel din propoziția **mekol așer beharbe meto** [„toate cele ce erau pe pământ uscat, toate au murit"], se dovedește incorectă.

[25] Vezi aceste sugestii în detaliu în comentariile asupra Cărții Facerii (care leagă verbul nostru cu cuvântul **diin** [„judecată"], sau **madon** [„luptă"], sau cu cuvântul arab corespondent.

[26] *ZA* XIV, 1899, p. 349-356.

[27] *ASJL* LVI, 1939, p. 415-416.

[28] Vezi *Lexiconul* lui Lane cu privire la acest trunchi.

denominativă şi este derivată din substantivul arab corespondent verbului în cauză, care denumeşte un vas ceramic cu baza ascuţită, care este afundat în pământ pentru a rămâne acolo permanent. Totuşi, trebuie adăugat că în acadiană există un al doilea trunchi *danânu*, găsit în substantivele *dinnu*, *dinnutu*, *madnanu*, care înseamnă un fel de „aşternut" sau „pat". Dacă luăm în considerare aceste substantive precum şi cuvântul menţionat anterior, care apare nu numai în arabă, ci şi în acadiană, siriacă, aramaică talmudică şi posibil că şi în ebraică,[29] putem presupune că trunchiul "dnn", din care sunt derivate toate aceste substantive, înseamnă de asemenea şi în *Qal* „a rămâne definitiv". În aparenţă, verbul apare cu această conotaţie, şi de fapt şi în *Qal*, în aramaică, în idiomul talmudic,[30] şi probabil că în acelaşi fel şi în ebraică.[31] Dacă vedem acest lucru conform vechii tradiţii interpretative, reflectată în Targum-ul lui Onkelos, Septuaginta, Vulgata şi Peshita, este exact semnificaţia pe care cuvântul o are în versetul nostru şi se pare că nu ne înşelăm dacă o considerăm pe aceasta drept interpretarea sa corectă,[32] întregul pasaj putând fi apoi cu uşurinţă înţeles conform interpretării noastre. Domnul a spus: Duhul Meu, duhul vieţii pe care l-am suflat în nările omului, nu va rămâne pururea în om, aceasta vrând să spună că, copiii născuţi din împreunarea fiilor lui Dumnezeu cu fiicele oamenilor nu vor fi nemuritori ca taţii lor, ci vor muri când le va veni rândul, ca toţii membrii rasei umane, pentru că omenirea, cu toate că se află deasupra tuturor celorlalte creaturi vii de pe suprafaţa pământului, *sunt şi ei, de asemenea*, trup ca ele.[33] Cu alte cuvinte: nu credeţi în miturile păgâne cu privire

[29] De asemenea în ebraică, dacă expresia **dan dani** sau **dono dani** (*Tosefta Shabbat* VII [VIII], 3, ed. Zuckermandel-Lieberman, p. 118, rândul 8; *B.Shabbat* 67b; *P. Shabbat* VI, p. 8c) este ebraică şi nu aramaică (vezi adnotarea lui Rashi cu privire la *B. Shabbat*, *loc. cit.*, şi la *Aruch s.v.* **dan**; precum şi interpretarea în *B. Pesahim* 4 a). Vezi Lewin, *Oşar ha-Geonim, Pesahim*, Jerusalem 1931, p. 2-3, şi Liebermann, *Ha-yerushalmi Kiphshuţo*, Part I, Vol. I, Jerusalem 1934, p. 112, şi *Tosefet ha-Rishonim*, I, Jerusalem 1937, p. 129.

[30] M. L. Margolis, *ZAW* XXXI, 1911, conform textului manuscris Göttingen, *B. Ta'anit* 25a: **behi doheka** (corectează în **veeizil**) **ad eimet idon veeizil**. Vezi Margolis, *Grammatik*, p. 65*, 102*.

[31] Vezi nota 29.

[32] Nu este nevoie să corectăm textul, aşa cum au propus câţiva exegeţi (**ichon, idor, idom** şi cei asemenea).

[33] De asemenea în ceea ce priveşte cuvântul **bişgam** se pare că interpretarea corectă este ce oferită de vechile traduceri. În Cartea Facerii cuvântul **beaşer** mai apare de două ori cu sensul „pentru că" (39, 9; 39, 23). Aici, de vreme ce versetul este poetic, Scriptura a preferat forma **ş-**, care se găseşte de altfel şi în vechea cântare a Deborei (Judecători v. 7). Dacă textul ar fi spus **basar beaşer gam hu**, ar fi fost o exprimare prozaică, în timp ce **bişgam hu basar** este un vers poetic. În ceea ce priveşte conotaţia cuvântului **gam**, vezi

la oamenii de origine divină care au devenit nemuritori. Acest lucru este neadevărat, pentru că în cele din urmă toți oamenii trebuie să moară, pentru că și ei sunt trup.

„Însă zilele sale vor fi de o sută douăzeci de ani", vrea să spună că specia umană va ajunge treptat la un stadiu în care existența celor care se vor bucura de cea mai mare longevitate va ajunge la o sută douăzeci de ani.[34] Opinia pasajului este, se pare, următoarea: Primele generații, care erau mai puternice datorită apropierii lor de Originea Divină, trăiau aproape o mie de ani – zilele Atotputernicului – însă măsura vieții descreștea continuu de la generație la generație, oprindu-se în cele din urmă la acest hotar – cum că persoanele sănătoase, care nu vor suferi de vreo boală sau vreun accident, nu vor fi capabile să trăiască decât puțin peste un secol, sau o sută douăzeci de ani conform numărului rotund tradițional. Aceasta va fi soarta tuturor celor care aparțin omenirii, fie că erau copiii oamenilor obișnuiți, fie că erau născuți din căsătoriile mixte ale fiicelor oamenilor cu fiii lui Dumnezeu.

**„Nefilimii erau pe pământ în zilele acelea"**. Înțelesul este: pe baza celor afirmate în versetele anterioare se poate vizualiza originea și natura celor pe care îi numim "enakim", "nefilim" - [„uriași"] sau "refaim" [„umbre"], și putem înțelege cum s-au născut, și cum era determinat destinul lor. Totuși, trebuie să ne dăm seama că ei erau doar „pe pământ", și „pe pământ" au rămas, nu au devenit zei sau fiii lui Dumnezeu și nu au ajuns în Cer, rămânând printre cei care sălășluiesc jos, pe pământ.

**„...și chiar după aceea..."**. Sensul este: Și după primele generații s-au născut astfel de ființe. Era esențial să se refere și la acest fapt, pentru a putea răspunde în întregime întrebărilor. Până acum am văzut cum s-au născut uriașii antediluvieni, însă nu aflăm nimic despre cei care au rămas pe pământ după Potop,[35] până ce Biblia ne informează că și *„după aceea"* – adică și după „acele zile" – a existat o

---

comentariul lui Ramban (Nahmanides). Unii ar putea explica propoziția ca însemnând, „pentru că și el este trup", însă în ciuda accentelor, interpretarea pe care am dat-o deasupra îmi pare preferabilă. Celelalte interpretări emise datorită cuvântului **bișgam** sunt nesatisfăcătoare. Vezi de asemenea și Ben Mordecai în *ASJL* LVII, 1940, p. 306-307).

[34] Această interpretare (Lactanțiu: „paulatim diminuit, metam collocavit"; vezi de asemenea observațiile lui Isaac Abravanel în Comentariul său) face abstracție de obiecția care ar putea fi ridicată cu privire la relatările biblice ulterioare în care se vorbește despre oameni care au trăit mai mult de 120 de ani. Explicațiile celor care presupun că este dat un termen limită pentru căință par a fi incorecte, continuarea pasajului neconținând nici o referință cu privire la faptul că timpul acordat a trecut și fiii oamenilor nu s-au căit.

[35] Legenda cu privire la salvarea lui Og din apele Potopului este binecunoscută, însă Pentateuhul nu conține nici o referire cu privire la salvarea altei persoane în afara lui Noe și a familiei sale.

reînnoire a fenomenului, de fiecare dată când îngerii sau demonii aveau relaţii cu oamenii, născându-li-se copii. „Aceştia", adică aceşti copii, „sunt uriaşii din vechime", despre ale căror fapte aţi auzit acum câteva generaţii, „oamenii cei vestiţi". Cu toate că erau oameni *vestiţi*, erau totuşi *oameni*, nimic mai mult decât *oameni*. Secţiunea se încheie cu această emfază asupra caracterului uman al Nefilimilor.

Vedem astfel că nu este vorba aici despre o relicvă a miturilor popoarelor vechiului Orient, care s-a păstrat în Cartea Facerii ca un anacronism greşit plasat, aşa cum se crede de obicei în zilele noastre. Din contră, intenţia pasajului este de a *contrazice* legendele păgâne şi de a reduce la minim conţinutul vechilor tradiţii cu privire la uriaşi. Din această povestire nu s-a păstrat nimic cu excepţia a ceea ce nu putea să zdruncine credinţa monoteistă a lui Israel, şi în nici un fel diminuată de cinstirea *Shekinah*-ilor sau a veghetorilor aflaţi în apropierea Dumnezeirii. De-abia în vremea generaţiilor mai recente, când s-a creat iar o nouă mitologie care a căutat sprijin în acest paragraf, învăţaţii evrei s-au văzut obligaţi să abandoneze simpla interpretare a acestuia şi să-l explice conform opiniilor lor, pentru a respinge noile concepte, pe care le vedeau periculoase pentru integritatea credinţe.

Şi totuşi problema nu este pe deplin elucidată. Este foarte greu să vezi acest pasaj ca pe o descriere conjuncturală menită să corijeze o influenţă politeistă manifestată în cadrul credinţei monoteiste. De aceea aş propune un nou recurs la contextul ideatic teologic al acestei prime părţi a cărţii Facerea. Să privim cu atenţie mersul spiritual al omenirii în faza post-edenică. Vom observa cu multă uşurinţă că există două direcţii de dezvoltare divergente: o direcţie ascendentă marcată de Abel, Enoh, Set, Noe şi una descendentă marcată de Cain şi de cea mai mare parte a omenirii. Aceste direcţii ne conduc în sfera decantărilor ideatice ce conduc la structuri decizionale, ca şi în cazul versetelor de faţă ("sunt numai trup – nu va rămâne pururea Duhul Meu în oamenii aceştia"). Dar, în acest caz, trebuie să existe două decizii corespunzătoare şi ele pot fi privite ca realităţi definite de verbul a rămâne: ne-rămânerea Duhului lui Dumnezeu, şi totuşi rămânerea omului cu Dumnezeu (a aflat har la Dumnezeu). Am putea spune că acest tip de demers este construit în sensul revelării acţiunii de elecţie, de dublă elecţie ca sursă, dar de unică elecţie ca şi conţinut al acţiunii, a actului teandric. În acest caz, îngerii erau fiinţe statornicite în bine (cei care nu au căzut), nici chiar îngerii răi nu pot fi percepuţi ca fiinţe dispuse acestei uniri. Din această cauză aş vedea în textul de faţă mai degrabă un pasaj care ne vorbeşte despre căderea celor care mergeau pe calea statornicirii în unitate cu Dumnezeu, aceştia erau, cel mai adesea (vezi Saul!), percepuţi ca oameni mari, dar mulţimea trupului nu reflectă un real adânc al înţelepciunii. Tocmai de aceea cele mici, de necinste pentru mulţi, demne de dispreţ, s-au ridicat ca mărturie sofianică adevărată. Numai că aceştia sunt prezenţe tipologic

mesianice în Vechiul Testament şi nu este cazul să fie introduse în dezbaterea noastră. Dacă în ecuaţia exegetică am introduce şi chipul angelic al acestui veac, monahul, cred că poziţia patristică ar fi mult mai bine justificată, şi de aceea noi ne raliem ei: sunt oameni dedicaţi unirii, trăirii în chip, care au căzut de sus, amăgiţi de o altă frumuseţe decât cea a Sulamitei.

**Pr. conf. dr. Ioan Chirilă**
**Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca**

**Abstract:** ***Gen 6:1-4*** *is unquestionably one of the obscurest sections of the Torah, and all the varied views advanced concerning it by later generations not only did not contribute to its elucidation, but, on the contrary, served to cloud its significance and make it more and more incomprehensible. First of all, we must endeavor to determine who are the sons of God mentioned in the Bible text. The oldest interpretation, published in Romanian by Prof. Cîrstoiu, so far as we know, is: the angels. This view serves as the basis of a complete narrative in the Book of Enoch; it is also reflected in many passages of the Pseudepigrapha and in the Zadokite Document and was accepted by Philo, Josephus and many of the Church Fathers and ecclesiastical writers. Other interpretations have been put forward, according to which bnei haelohim are a specific group of people; or indicates the righteous sons of Seth, while the term banot haadam connotes the sinful daughters of Cain. Some contrariwise, considerate that it was the sons of Cain who are called bnei haelohim. Very use similar interpretations have been suggested through the years up to the Two Latest attempts, that of Jacob. which regards bnei haelohim as a plural of ish haelohim and that of Closen who considers bnei haelohim to signify men generally and banot haadam women in general. All these interpretations, which assign the designation bnei haelohim to a given group of human beings, are unsatisfactory. I have presented the history of exegesis texts and I've conclude that the Biblical text must be interpreted in consensus with the Fathers of the Church which said that the bnei haelohim are the man which stay fort in the way of the law of God and which abdicated from this for the sensual life, and which must became through law, in the field of redemption.*

# ÎNVIEREA DOMNULUI DUPĂ EVANGHELIA DE LA MATEI *

Sunt mulţi acei exegeţi care discern în scrisul mateian o accentuată intenţie eclesiologică,[1] de exprimare a adevărului că „cei din corabie" (Mt 14, 33) sunt creştinii salvaţi în Noua Arcă a Bisericii din vâltoarea păcatelor lumeşti. Dar temeiul eclesiologiei mateiene constă tocmai în Învierea lui Hristos, în biruinţa Lui asupra morţii, prin Cruce, biruinţă care I-a asigurat calitatea de „cap al trupului Bisericii" (Col 1, 18 .24). „Principala consecinţă a vieţii şi a morţii sacrificiale a lui Iisus subliniată în Evanghelia de la Matei este întemeierea Bisericii lui Dumnezeu, în care iudeii şi neamurile formează împreună noul popor al lui Israel. «Evanghelia se deschide cu proorocia că Iisus este Emanuel, Dumnezeu cu noi (1, 23) şi se încheie cu făgăduinţa că acelaşi Iisus, acum Hristos Cel Înviat, va fi cu ucenicii Săi, chemaţi din toate neamurile, până la sfârşitul veacului»".[2]

Răspunsul creştinilor – care justifică existenţa entităţii lor spirituale – în faţa păgânilor era întotdeauna identic: noi suntem creştini datorită învierii lui Hristos (cf. 1 Cor 15, 14). Astfel, Creştinismul este prin excelenţă religia învierii.[3] Adevărul cu privire la Iisus nu s-a descoperit deplin înainte de Înviere. Evangheliile nu explică şi nu descriu momentul însuşi al Învierii. Cu toate acestea, doar Învierea este cea care poate explica Evangheliile. Orice aspect al învăţăturii lui Iisus care părea mai înainte „cuvânt greu" (In 6, 60) este privit în lumina Învierii ca izvor de înţelegere şi bucurie. Învierea aruncă deodată o lumină puternică asupra a tot ceea ce a precedat-o. Învierea este pecetea şi confirmarea Jertfei mântuitoare de pe Cruce.[4] Nu e nicidecum un adaos opţional sau un epilog incidental al Evangheliei, ci e intrinsecă acesteia,

---

* Referat alcătuit în cadrul cursurilor de doctorat, la disciplina Noul Testament, sub îndrumarea pr. prof. dr. Vasile Mihoc, care a dat şi avizul pentru a fi publicat.

[1] Consideraţie bazată desigur pe faptul esenţial că doar în cadrul primei Evanghelii apare cuvântul εκκλησια, fiind atribuit lui Iisus (16, 18; 18, 17 ş. u.); cf. Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, Intervarsity Press, USA, 1990, p. 30-31. Pe lângă acest lucru, în Ev. de la Matei avem o întreagă cuvântare bisericească (18, 1-35).

[2] Pr. prof. dr. Vasile Mihoc, art. *Aspecte ale spiritualităţii şi comunităţii mateiene în lumina textelor şi trăsăturilor specifice primei Evanghelii*, în vol. *Teologie, Slujire, Ecumenism*, Sibiu, 1996, p. 323.

[3] N. T. Wright, *The Challenge of Jesus – Rediscovering Who Jesus Was and Is*, InterVarsity Press, 1999, p. 126.

[4] Thomas C. Oden, *The Word of Life*, volume two, Harper San Francisco, 1992, p. 451.

afirmând, atestând şi validând într-un mod deosebit misiunea pământească mai enigmatică a lui Iisus. Nici-o Evanghelie nu se sfârşeşte cu Crucea şi mormântul. Toate cele patru Sfinte Evanghelii au ca ţintă Învierea lui Iisus, punctul lor culminant, iar ca deznodământ instaurarea Împărăţiei cerurilor în lumea aceasta prin Biserică.

***

Pentru o înţelegere mai adecvată a Învierii Mântuitorului şi a noutăţii absolute pe care ea o implică trebuie să facem mai întâi o prezentare a sensurilor diferite pe care le comporta noţiunea învierii în cadrul lumii greceşti şi în sânul poporului ales, având în vedere desigur şi faptul că Biserica mateiană are un pronunţat caracter iudeo-creştin.

## Învierea în lumea greacă

Pe lângă ideea de transmigraţie a sufletelor, care apare la Platon în *Phaedon*, 72 d.,[5] în termenul de αναβιωσκεσθαι, în general grecii vorbeau de înviere înţelegând-o în două feluri: pe de o parte, ca o imposibilitate (Homer, *Iliada, 24, 551* – Ahile către Priam despre Hector: ουδε μιν ανστησεις; cf. *ibid., 756; 21, 56.*), iar pe de altă parte, ca un fapt posibil, însă numai ca miracol izolat, particular (Platon, *Symposion, 179c*: εδοσαν τουτο γερας οι θεοι, εξ Αιδου ανειναι παλιν την ψυχην).[6]

Ideea despre învierea universală la sfârşitul veacurilor este necunoscută lumii greceşti. În *FA* 17, 18 αναστασι pare a fi înţeles greşit de către ascultătorii din Atena, ca un nume propriu (Cf. 17, 31). Pe scurt, se poate afirma că în cadrul elenismului se admitea îndeobşte doar nemurirea sufletului, însă nu învierea trupurilor.[7] Despre trup, grecii învăţau că este o piedică în calea vieţii adevărate şi, de aceea, moartea era privită ca o eliberare din cătuşele sale.[8]

## Învierea în Vechiul Testament şi în Iudaism

Vechiul Testament aminteşte despre unele învieri individuale în 1 Regi 17, 17-25 (cea a fiului femeii văduve din Sarepta Sidonului, înviat de Ilie), 2 Regi 4, 18-37 (Elisei învie pe fiul unei femei sunamite) şi 13, 20-21 (mortul înviat pentru că s-a atins de osemintele lui Elisei). Au existat de asemenea şi pregătiri pentru întărirea

---

[5] Vezi ediţia românească a acestui tratat etic, ap. la Ed. Humanitas, 1994, p. 63.

[6] Cf. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, p. 369.

[7] R. P. Léonce de Grandmaison, *Jesus Christ – sa personne, son message, ses preuves*, Paris, 1930, p. 530.

[8] *Dicţionar biblic*, Oradea, 1995, p. 705.

unei speranţe legate de învierea universală în forma ei eshatologică (Iez 37, 1-14; Is 53, 10; Iov 19, 25 ş. u.; Ps 73). Este clar exprimată în Is 26, 19: αναστησονται οι νεκροι (în LXX pt. ebr. מחיד sinonimul εγερθησονται, pt. יחיו şi Daniel 12, 2: πολλοι των καθευδοντων εγερθησονται (*iakiu*) şi va fi dezvoltată mai explicit în Apocalipsa. Când se va preciza învăţătura eshatologică, se va stabili că mai întâi drepţii se bucură de înviere, iar la sfârşit cei păcătoşi. În *Iezechiel 37* învierea era şi o imagine ce sugera marea întoarcere din exil, reînnoirea Legământului de către Yahweh faţă de poporul Său, când păcatul şi moartea din Israel se vor şterge. Astfel, învierea morţilor devine metaforă şi metonimie, dar şi simbol pentru venirea veacului nou propriu zis, în sens literal.[9]

Saducheii şi samaritenii respingeau această speranţă în înviere (Mc 12, 18 şi loc. par.; FA 23, 8; Iosif Flaviu, *Războ. iud., 2, 165*; *Ant. iud., 18, 16*). Acest refuz revine constant. „Ni se relatează că disputele în această privinţă au dus la modificarea liturghiei care era folosită la templu. «La sfârşitul fiecărei binecuvântări din sanctuar, se spunea: *Pentru totdeauna*, dar când saducheii au pervertit adevărul şi au declarat că nu există decât o singură lume, s-a dat poruncă să se spună de aici înainte: *Din veşnicie în veşnicie* (*Ber., 9, 5*)".[10] Când a fost întrebat de saduchei (care negau învierea pe baza faptului că nu ar fi amintită în Pentateuh) cu privire la situaţia celor căsătoriţi în viaţa de dincolo, Iisus le-a spus că sunt în rătăcire căci nu înţeleg Scripturile şi puterea lui Dumnezeu (Mc 12, 26-27; vezi Gen 50, 24; Ieş 2, 24; 6, 3-8; Lev 26, 42). Au existat însă şi păreri în favoarea învierii. De pildă, tratatul *Sanhedrin 10, 1* se îndreaptă în mod expres împotriva necredinţei în înviere: „Oricine spune că învierea morţilor nu poate fi dedusă din Torah nu va avea parte în lumea viitoare". Întreg iudaismul de mai târziu include speranţa învierii ca o parte necesară şi esenţială a credinţei sale (*Schemone Esre, 2*).[11] În iudaismul elenistic, nădejdea învierii este spiritualizată. Nici Iosif şi nici Filon nu folosesc αναστασι în sens de înviere. Iosif interpretează speranţa sa despre nemurire în termenii învăţăturii fariseice (*Războ. iud., 2, 163*). Filon înţelege nemurirea nu ca

---

[9] N. T. Wright, *op. cit.*, p. 135.

[10] A. Cohen, *Talmudul*, Ed. Hasefer, 2000, p. 470.

[11] "În învăţământul religios al rabinilor privitor la lumea cealaltă, doctrina învierii ocupă locul cel mai important. Ei au făcut dintr-însa un articol de credinţă care nu poate fi contestat fără a păcătui. După ei, «dacă cineva respinge credinţa în învierea morţilor, el nu va avea parte la înviere» *Sanh., 90a*" (A. Cohen, *op. cit.*, p. 469). Între cele 18 binecuvântări citim: „Tu susţii cu dragoste pe cei vii, Tu învii morţii cu mare îndurare...Cine se poate asemăna cu Tine, stăpâne, cu acţiuni puternice, cine îţi seamănă, Rege, care faci să moară şi faci să trăiască din nou...Da, Tu eşti credincios pentru a învia morţii. Binecuvântat să fii Tu, Doamne, care învie morţii" (*ibid.*, p. 470).

pe o continuare a vieţii, ci, mistic, ca o eliberare din particularitate, o naştere din nou. După concepţia sa, iadul nu este altceva decât o separaţie de Dumnezeu care se produce aici şi acum.[12]

Au existat, totuşi, şi prezentări mai adânci ale învierii, cel puţin în scrierile apocaliptice. Astfel, ea apare ca adevăratul înţeles al istoriei universale. Multe documente din primul secol creştin atestă o intensă aşteptare, în sensul că învierea generală (sau sfârşitul istoriei) este iminentă. Acest lucru rezultă din manuscrisele de la Qumran şi din apocaliptica iudaică târzie. La un sfert de secol după moartea şi învierea lui Iisus, Sf. Pavel aştepta ca învierea de obşte (şi implicit sfârşitul istoriei) să se producă curând (1 Tes 4, 15-17; 1 Cor 15, 51).[13]

**Învierea în Noul Testament**

Dacă evreii aveau o idee destul de vagă despre învierea morţilor, iar grecii o considerau de-a dreptul aberantă (vezi reacţia atenienilor la predica Sf. Pavel din Areopag, *FA* 17, 32), în Creştinism ea devine realitate dogmatică indubitabilă, datorită Celui care a supus definitiv moartea, făcându-Se pârgă a învierii celor adormiţi.

**1.** Noul Testament ne relatează despre învierile individuale din morţi: a fiului văduvei din Nain (Lc 7, 11-18; Mt 27, 52-53), a fiicei lui Iair (Mt 9, 18-26; Mc 5, 22-24, 35-43; Lc 8, 40-56) şi cea a lui Lazăr din Betania (In 11, 43). Ele se deosebesc radical de învierea lui Hristos, fiind resuscitări la viaţa în sensul şi condiţia ei coruptibilă, dovadă că ei iarăşi vor muri. Aşa cum cineva îl strigă pe unul care doarme sau este bolnav, îl ia de mână şi-l ridică, în acelaşi fel procedează şi dumnezeiescul Taumaturg cu cei morţi, iar ei învie (Mc 5, 42; cf. 9, 27; FA 9, 40 ş. u.). N.T. însuşi reflectă o situaţie în care astfel de situaţii nu sunt complet neobişnuite concepţiei contemporanilor Mântuitorului (Irod despre Iisus ca Ioan redivivus, Mc 6, 14; sau Evrei 11, 35: învierea ca un rezultat deosebit al credinţei: „prin ei, unele femei şi-au luat pe morţii lor înviaţi"). Cu toate acestea, *FA* 20, 10 ş. u. - cazul tânărului Eutihie, care de fapt nu era mort – ne relevă o capacitate de a face distincţie între înviere şi resuscitare sau aducere la viaţă a unuia care era pe moarte.

Cuvintele privitoare la învierile din morţi săvârşite de Iisus (Mc 5, 21-43 şi par.; Lc 7, 11-17; In 11, 1-44) se disting prin gravitate, sobrietate şi solemnitate. Sculările din morţi sunt semne ale erei mesianice şi, ca atare, nu sunt minuni izolate (Mt 11, 5; In 11, 25-26, cf. 5, 20 ş. u.; 6, 39-40. 44. 54). În aceeaşi ordine de

[12] Cf. Oepke, art. *ανιστημι, αναστασις* în *Theological Dictionary of the New Testament* (presc. *TDNT*), edited by Gerhard Kittel, volume 1, Eerdmans Publishing Company, USA, 1995, p. 368-372.

[13] Thomas C. Oden, *op. cit.*, p. 456.

idei, se poate invoca şi textul din Mt 27, 53, referitor la cei care, morţi fiind, au înviat la Răstignirea Domnului.

2. Învierea Mântuitorului Iisus Hristos (adesea, deşi nu întotdeauna, cu menţiunea εκ νεκρων) a fost anticipată de El Însuşi (Mc 8, 31 şi par.; 9, 9 şi par.; 9, 31 şi par., 10, 34) şi este descrisă încă în cea mai timpurie propovăduire ca o operă a Tatălui prin care Cel Răstignit a fost preaslăvit la mesianicul δοξα (FA 1, 22; 2, 24, 31 ş. u.; 4, 33; 10, 41; 13, 33 ş. u.; 17, 3, 31; Rom 1, 4; 1 Cor 15, 1 ş. u.).

3. Învierea lui Hristos este chezăşia învierii de obşte (FA 26, 23: πρωτος εξ αναστασεως νεκρων; 1 Cor 15, 20: απαρχη των κεκοιμημενων; v. 21: δι' ανθρωπου αναστασις νεκρων; Col 1, 18: αρχη, πρωτοτοκος εκ των νεκρων. „Învierea Sa ne-a fost oferită ca argument evident pentru propria noastră nemurire, căci dacă El, Dumnezeu întrupat şi om ca fiecare din noi, a înviat, înseamnă că fiecare din noi va învia".[14]

În N.T. raţiunea însăşi a credinţei este spre înviere (1 Cor 15, 22; Rom 8, 11; In 6, 39-40. 44. 54: αναστησω αυτον εν τη εσχατη ημερα). Concepţia predominantă este cea a dublei învieri (In 5, 29: αναστασις ζωης, κρισεως ; cf. Rom 14, 9; 2 Cor 5, 10). Probabil în Lc 14, 14: η αναστασις των δικαιων, şi sigur în Apoc 20, 5-6: η αναστασις η πρωτη se urmăreşte tradiţia iudaică, iar învierea spre viaţă e privită ca primul act din cadrul evenimentelor eshatologice. Trebuie să considerăm 1 Cor 15, 23 ş. u. în acelaşi fel dacă το τελος nu înseamnă sfârşitul lumii, ci „odihna" morţilor. De asemenea, în 1 Tes 4, 16 ş. u. unirea credincioşilor înviaţi şi a acelora care sunt încă în viaţă cu Domnul lor pare să aibă loc fără judecată. În Rom 2, 16; 2 Tes 1, 9-10; 1 Cor 4, 5; 2 Cor 5, 10 pare să predomine o perspectivă diferită. Hristos a nimicit moartea şi ne-a adus viaţă şi nemurire (*aphtarsian*) (2 Tim 1, 9-10).

Deşi pentru credincioşi ea este un fapt prezent, învierea spre viaţă este încă ţinta nădejdii şi a strădaniilor lor (Filip 3, 11: εξαναστασις, întâlnit doar aici, în NT). În Efeseni 5, 14 apare cu sens figurat accentuat: αναστα εκ των νεκρων, και επιφαυσει σοι ο Χριστος. Cei din Corint care negaseră învierea (1 Cor 15, 12) au fost probabil atraşi de concepţii materialiste iudaice.[15] În scrierile Sf. Ap. Pavel, viaţa de dincolo a credincioşilor e prezentată ca participare la învierea lui Hristos prin care credinciosul e îmbrăcat în trup duhovnicesc şi e părtaş la viaţa lui Hristos cel înviat (1 Cor 15, 42-54). Creştinul trăieşte o viaţă ascunsă în Hristos – e născut de sus prin puterea Duhului Sfânt, întrupând şi proclamând în viaţa sa vestea bună a Învierii, înfăptuind consecvent binele, fiind gata să se jertfească pentru adevăr, trăind întru înnoirea vieţii şi în speranţa învierii din ziua cea de apoi.

---

[14] ÎPS Dr. Antonie Plămădeală, *Cuvinte la zile mari*, Sibiu, 1989, p. 197.

[15] *TDNT*, vol. I, p. 370-371.

**Arătările Domnului după Înviere în Noul Testament**

Au existat un număr mare de astfel de întâlniri cu Domnul după Învierea Sa din morţi. Ni s-a transmis numai o selecţie din acestea. Perioada de timp a acestor arătări, a durat conform *FA* 1, 3 patruzeci de zile, şi anume de la Paşti la Înălţare, ele fiind însoţite de „multe semne doveditoare".[16]

Evanghelistul Matei relatează despre două întâlniri cu Iisus cel înviat, cea a femeilor mironosiţe şi cea a ucenicilor în Galileea (cap. 28). Evanghelia după Marcu în forma ei de azi cuprinde patru întâlniri cu Iisus cel înviat: cea a Mariei Magdalena (16, 9), cea cu cei doi ucenici pe drumul spre Emaus (16, 12), cea a celor unsprezece în Ierusalim (16, 14) şi încă una, în Galileea (16, 14). Sf. Luca relatează despre un număr mare de întâlniri (FA 1, 3). Dintre acestea el descrie mai pe larg cea a ucenicilor pe drumul spre Emaus (Lc 24, 13 ş. u.), a lui Petru (24, 34), a celor unsprezece în Ierusalim (24, 36 ş. u.) şi întâlnirea pe Muntele Măslinilor chiar înainte de Înălţarea la cer (FA 1, 6 ş. u.). Sf. Ioan menţionează întâlnirea Mariei Magdalena cu Cel Înviat (20, 14 ş. u.), a celor zece fără Toma (20, 28 ş. u.) şi a celor unsprezece (de faţă fiind şi Toma), şi în final cea de la Lacul Ghenizaret, în Galileea (21, 1 ş. u.) către numai şapte dintre Apostoli.

În 1 Corinteni 15, Sf. Ap. Pavel prezintă şase din aceste întâlniri:[17] cea cu Petru; cu cercul celor unsprezece, cu cei peste cinci sute de fraţi strânşi laolaltă, cu Iacov,[18] apoi cu Apostolii şi, în sfârşit, cea a lui însuşi.

---

[16] "Pentru noi este important – după cum a spus un istoric de seamă – că învierea lui Iisus este evenimentul cu cele mai multe mărturii din antichitate. Această cunoaştere istorică nu ne exclude desigur credinţa" (Heinz-Werner Neudorfer, *Faptele Apostolilor*, vol. 8-9, p. 38).

[17] Acestea sunt introduse de o importantă afirmaţie dogmatică (preluată şi în Simbolul niceean), redată în forma paralelismului antitetic: „Hristos a murit pentru păcatele noastre, potrivit Scripturilor şi a fost îngropat şi a înviat a treia zi, după Scripturi, şi că S-a arătat lui Chefa, apoi Celor Doisprezece...". Ambele părţi ale acestei antiteze, moartea răscumpărătoare a lui Hristos (devenită sensibilă prin îngropare) şi învierea în slavă, devenită sensibilă prin arătările Sale, se regăsesc în fondul doctrinar al Epistolelor pauline. Referatul din 1 Cor 15 reprezintă fără îndoială cea mai timpurie învăţătură creştină cu privire la înviere, fiind parte a acelei kerygma sau propovăduiri de bază din Epoca Apostolilor (Alan F. Segal, *Paul's Thinking about Resurrection in its Jewish Context*, în rev. *New Testament Studies*, nr. 3/iulie 1998, p. 414). Ceea ce face ca Sf. Pavel să fie egalul celorlalţi Apostoli este faptul că întruneşte ca şi ei aceeaşi calitate de martor al Învierii (cf. *ibid.*, p. 415).

[18] *Evanghelia* apocrifă *către Evrei* prezintă această arătare către Iacov (cf. *La Bible de Jerusalem*, p. 1329, nota *g*), a cărei amintire prezenta o importanţă specială pentru credincioşii de origine sau tendinţă iudaică.

## Trăsături principale ale arătărilor

După Léonce de Grandmaison se pot identifica câteva caracteristici comune şi definitorii ale textelor despre Înviere şi ale arătărilor: mai întâi, absenţa oricărei indicaţii temporale şi a unei descrieri cu privire la faptul fundamental: momentul însuşi al Învierii[19], apoi menţiunea despre aflarea mormântului gol în zorii zilei de duminică de către femeile pioase, dintre care un loc special îl ocupă incontestabil Maria din Magdala. Mărturia lor a reuşit să sensibilizeze pe unii apostoli, în special pe Petru şi Ioan care vin să verifice exactitatea informaţiei primite. În sfârşit, în majoritatea cazurilor, Învăţătorul Se arată direct ucenicilor Săi.[20]

Hans Urs von Balthasar[21] enunţă faptul că arătările au rolul de a comunica o putere asupra ucenicilor care constă în următoarele: a) e vorba de *întâlniri* reale, de nişte întâmpinări ale lui Iisus, nu de nişte secvenţe abstracte, fabricate *post factum*;[22] iniţiativa aparţine Celui care se arată, Care ţine să-şi facă cunoscută identitatea cu Iisus cunoscut de ei înainte de moarte; b) Cel ce Se arată subjugă, converteşte, angajează pe cei cărora li Se arată; c) determină din partea ucenicilor recunoaşterea definitivă a dumnezeirii Celui înviat; în întâlnirile cu El după înviere, I se aduce pentru prima dată, neîndoielnic, închinare ca lui Dumnezeu (Mt 28, 9 şi 17; In 20, 16); d) aceste întâlniri pun început misiunii lor. Hristos îi trimite acum în toată lumea, pentru că El are acum putere peste toţi. Practic, aceste arătări au loc tocmai în vederea trimiterii lor, căreia nu i se poate răspunde cu indiferenţă („Precum M-a trimis pe Mine Tatăl şi Eu vă trimit pe voi" (In 20, 21; Lc 24, 47-49; FA 1, 8; Mt 28, 18-20).

## Profeţiile Mântuitorului despre Învierea Sa din morţi, în Evanghelia de la Matei

Pe lângă faptul că a fost prezisă de prooroci (Ps 15, 10; FA 2, 31; 13, 34-37; Is 26, 19; 53, 10) evenimentul mesianic central care este Învierea, a fost profeţit de Domnul Însuşi (Mt 16, 21; 17, 9b. 23; 20, 19; 26, 32; Mc 8, 31; 9, 9,31; 10, 34; 14, 28; Lc 9, 22; 18, 33; In 2, 19-22).

În patru rânduri, Învăţătorul desăvârşeşte tabloul suferinţelor Fiului Omului prin trăsătura glorioasă a Învierii Sale: după mărturisirea lui

[19] Privitor la acest moment, apocrifa intitulată *Evanghelia lui Petru* vrea să furnizeze câteva elemente descriptive.

[20] R. P. Léonce de Grandmaison, *op. cit.*, p. 554-555.

[21] *Le Mystere Pascal*, p. 135, apud pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teol. Dogm. Ort.*, vol II, p. 172-174.

[22] Fapt imposibil, deoarece, nu ucenicii au fost cei care au provocat sau determinat întâlnirea, ca în viziunile subiective, rolul acesta L-a îndeplinit de fiecare dată Hristos.

Petru[23] de la Cezareea lui Filip a divinităţii Mântuitorului, urmează prima vestire a Patimilor: „De atunci a început Iisus să le arate ucenicilor Săi că El trebuie să meargă la Ierusalim şi să pătimească multe de la bătrâni şi de la arhierei şi de la cărturari şi să fie omorât şi a treia zi să învie" (Mt 16, 21). Textul insinuează că misiunea galileană a lui Iisus dedicată oamenilor obişnuiţi se încheie în acest punct, de acum Domnul urmărind în special instruirea ucenicilor.[24] La Marcu este în loc de Tη τριτη ημερα εγερθηναι – „a treia zi", μετα τρεις ημερας αναστηναι. Învierea a avut loc potrivit Tradiţiei în ziua duminicii ce a urmat Vinerii Răstignirii. „După trei zile" din profeţia aceasta a fost întotdeauna înţeleasă ca „în a treia zi", socotind ziua Răstignirii ca prima.[25] Astfel avem la Sf. Pavel în 1 Cor 15, 4, în Fapte 10, 40, la primul şi la al treilea evanghelist. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34 şi Mt 12, 40; 27, 63 care reţin cele „trei zile".[26]

---

[23] „În strânsă legătură cu această mărturisire, toate Evangheliile sinoptice ne comunică faptul că, plecând de la acest moment şi ca urmare a statuării de către Apostoli a mesianităţii şi dumnezeirii Sale, Domnul a început să le vorbească pregătitor ucenicilor Săi, în mod deschis, că El, Mesia, va trebui să se supună unor pătimiri îngrozitoare care-L vor duce la moarte, dar că a treia zi va învia ca un Dumnezeu...Domnul accentuează că a treia zi va învia din morţi ca să nu se creadă că Învierea Sa va avea loc în ziua cea de apoi, când toţi morţii vor învia", voind totodată să dezrădăcineze concepţia greşită despre un Mesia ca erou politic naţional (Cf. Leon Arion, *Comentarii la Evanghelia după Matei*, Ed. Limes, 1999, p. 208-209).

[24] După Lc 24, 25 ş. u. această învăţătură era făcută în raport cu Scripturile sfinte, dar aici nu se precizează deloc de acest fapt.

[25] În felul iudaic de a calcula, fiecare zi în care a fost mort, fie în parte sau întreagă, e socotită ca o zi deplină, chiar dacă El a murit şi a fost îngropat în Vinerea Mare (14 Nisan), a zăcut în mormânt în sâmbăta Mare (sabatul pascal) şi a înviat duminică dimineaţa (16 Nisan). Era obişnuit să se socotească fiecare zi ca începând odată cu apusul soarelui. Deci Hristos a fost în mormânt două zile fragmentare şi ziua întreagă dintre ele. *Tertia dei* reprezenta pentru profetul Osea un motiv pentru exprimarea vindecării lui Israel: „În ziua a treia El ne va restaura, ca noi să putem trăi în prezenţa Lui" (cf. 1 Sam 30, 12; 2 Regi 20, 5; 8; Lev 7, 17-18). Dar de la începuturi, acest text a dobândit sens mesianic clar: „Sf. Ap. Pavel este primul autor care a întrezărit în Os 6, 2 o *oglindă a celor viitoare*, mai precis o prefigurare a morţii şi învierii celei de a treia zi a Domnului... O altă mărturie de data aceasta indirectă că acest text a fost privit încă de Biserica primară drept o profeţie mesianică referitoare la învierea Domnului o găsim în Targumul lui Ionatan, de unde lipsesc în mod intenţionat cuvintele cheie. Această traducere parafrazată a textului oseian (datând din secolul al V-lea după Hristos) se vrea un răspuns polemic la interpretarea mesianică pe care o dădeau creştinii acestui verset. Primul autor creştin care a ţinut să vorbească în mod explicit despre raportul dintre Os 6, 2 şi tradiţia creştină a fost Tertulian, în lucrarea sa *Adversus Marcionem IV, 43*. Mai mult, marele apologet se foloseşte de textul oseian pentru a sprijini cu argumente biblice acţiunea femeilor mironosiţe în dimineaţa învierii" (Eugen J. Pentiuc, *Cartea profetului Osea, introd., trad. şi comentariu*, Ed. Albatros, 2001, p. 165). Faptul că Domnul a înviat „a treia zi" rezultă şi din Lc 24, 21: „astăzi este a treia zi de când s-au petrecut acestea", spun cei doi călători în drumul spre Emaus.

A doua a avut loc posterior Schimbării la faţă şi vindecării fiului lunatic: „Întorcându-se ei din Galileea, Iisus le-a spus: Fiul Omului va să fie dat în mâinile oamenilor şi-L vor omorî şi a treia zi va învia. Şi ei foarte s-au întristat"[27] (Mt 17, 22-23). La Luca nu apare menţiunea cu privire la Înviere, în vreme ce aici ea este prezentă, dar cu o modificare faţă de Marcu; această modificare este în conformitate cu terminologia obişnuită Bisericii, după care Iisus n-a înviat după trei zile (Mc), ci „a treia zi" (cf. 16, 21=Lc 9, 22; 1 Cor 15, 4). De asemenea, Matei cunoştea formula din Marcu (cf. Mt 27, 63); Pe de altă parte, Matei a substituit verbul αναστησεται din Marcu cu o terminologie a învierii mai adecvată concepţiei dominante timpului său: o înviere care este un act suveran al lui Dumnezeu care ridică (scoate) pe Iisus de sub puterea morţii (εγερθησεται, cf. 26, 32).[28]

A treia vestire a făcut-o Iisus în drumul spre Ierusalim, în ultimul an al activităţii Sale pământeşti: „Iată ne suim la Ierusalim, şi Fiul Omului va fi dat în mâna arhiereilor şi a cărturarilor, şi-L vor osândi la moarte; şi-L vor da pe mâna păgânilor, ca să-l batjocorească şi să-L biciuiască şi să-L răstignească, dar El a treia zi va învia" (Mt 20, 18-19).

Imediat după Cina de Taină, Domnul reaminteşte faptul Învierii Sale, voind să-i întărească pe ucenici în credinţă: „Atunci Iisus le-a zis: În această noapte voi toţi vă veţi poticni întru Mine, că este scris: *Bate-voi păstorul şi se vor risipi oile turmei.* Dar după ce voi învia, voi merge mai înaintea voastră în Galileea" (Mt 26, 31-32).

După cum aflăm din mărturia celor ce le-au consemnat şi transmis pentru noi, aceste cuvinte profetice au rămas neînţelese în timpul scurtei misiuni a Mântuitorului şi chiar după aceea. Gravate în memoria ucenicilor, datorită caracterului lor paradoxal, dar şi prin forma lor ritmată şi sentenţioasă, aceste

---

[26] Cf. Willoghby C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew*, Edinburgh, 1965, p.180.

[27] "Întristarea va fi avut acelaşi temei: neîmpăcarea cu gândul că Domnul lor, ca Mesia, ar accepta o soartă atât de tristă. Foarte adânc înrădăcinată era în inimile lor ideea deplasată, că Mesia trebuie să fie un erou politic naţional şi că El nu va trebui să moară. E drept că le vorbea şi despre Învierea Sa cea de-a treia zi, dar faptul acesta era de-a dreptul enigmatic şi nu puteau pătrunde înţelesul acestor cuvinte (Cf. Mc 9, 32; Lc 9, 45). Dar nici unul dintre ei nu îndrăzneşte Să-i ceară lămuriri (cf. Mc 9, 32; Lc 9, 45), probabil de teama de a nu se expune unei mustrări, cum se expusese data trecută Apostolul Petru (16, 23) (Leon Arion, *op. cit.*, p.230).

[28] Cf. Pierre Bonnard, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Delachaux et Niestlé, Paris, 1963, p. 263. Noul Testament nu-L prezintă pe Hristos nu numai ca obiect al învierii, ci şi ca subiect al actului învierii. "Atribuirea alternativă a actului învierii când Tatălui, când Fiului arată o împreună-lucrare a Lor, care include şi o intensă împreună-lucrare a Duhului Sfânt" (Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teol. Dogm. Ort.*, vol. II, p. 167).

predicţii devin clare în lumina Paştilor.[29] La o privire comparativă atentă prevestirile Patimilor şi Învierii comportă un paralelism progresiv, dezvoltând inclusiv ideea că procesul Mântuitorului va avea două faze, una în care acuzatorii şi judecătorii vor fi din partea iudeilor, respectiv „bătrânii, arhiereii şi cărturarii", alta în care rolul acesta îl vor deţine păgânii. După întâia vestire, a urmat reacţia lui Petru, după a doua evanghelistul Matei ţine să arate întristarea foarte mare a tuturor ucenicilor. Dar se remarcă un progres şi în privinţa afirmaţiilor despre înviere, căci în 26, 32 Domnul precizează şi aceea că va merge după Înviere înaintea lor în Galileea. În afară de aceste anticipări profetice, două cuvinte ale Domnului se raportează mai clar obiectului nostru, fiind considerate, de altfel, datorită importanţei, între cele mai semnificative ale Evangheliei.

**1. Semnul lui Iona**

**a.** Sintagma aceasta apare în contextul unei opoziţii faţă de Iisus din partea cărturarilor şi fariseilor care atribuiau semnele minunate ale misiunii Sale lui Beelzebul, „domnul demonilor" (Mt 12, 38-42; Lc 11, 29-32): „Atunci I-au răspuns unii dintre cărturari şi farisei: Învăţătorule, vrem să vedem un semn de la tine...Iar El le-a zis: Neam viclean şi desfrânat cere semn, dar semn nu i se va da, în afară de semnul lui Iona proorocul. Că precum a fost Iona în pântecele chitului trei zile şi trei nopţi, tot aşa va fi şi Fiul Omului în inima pământului trei zile şi trei nopţi. Bărbaţii din Ninive se vor scula la judecată cu neamul acesta şi-l vor osândi, căci ei s-au propovăduit la propovăduirea lui Iona; şi iată, aici e mai mult decât Iona! Regina de la Miazăzi se va scula la judecată cu neamul acesta şi-l va osândi, căci ea a venit de la marginile pământului ca să asculte înţelepciunea lui Solomon; şi iată, aici e mai mult decât Solomon!" Iudeii reclamau un semn probabil asemănător celui din vremea lui Moise, săvârşit de acesta în faţa lui Faraon (Iş 7, 8 ş. u.), care să justifice în ochii lor conduita Mântuitorului. Deja Iisus refuzase lui Satan să săvârşească un semn la cererea sa (Mt 4, 5-6; Lc 4, 9). Iisus n-a voit să forţeze credinţa oamenilor prin anumite semne sau minuni; minunile Sale reprezentau un răspuns la credinţa celor ce-l cereau. Totuşi anumite minuni ale Domnului trebuie privite ca semne. De pildă, vindecarea paraliticului (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5, 17-26), şi mai ales cele şapte minuni-semne din Ioan. Aceste semne, deşi săvârşite în public, erau menite să provoace uimirea, să determine problematizarea; ele suscitau la unii reacţii pozitive, negative la alţii (ex: înmulţirea pâinilor urmată de cuvântarea despre pâinea vieţii (In 6); vindecarea orbului (In 9), etc. Dar semnul decisiv săvârşit de Iisus va fi tocmai semnul lui Iona,[30] adică propria-I moarte şi înviere.

[29] Léonce de Grandmaison, *op. cit.*, p. 584.

[30] Nicolas Koulomzine, *Cours de Nouveau Testament – Les Evangiles Synoptiques*, Paris, 1987, p.62-63.

**b.** Al doilea context al apariţiei expresiei „semnul lui Iona" este la Matei imediat după a doua înmulţire a pâinilor (Mt 16, 1-4; Mc 8, 11-13). „Şi apropiindu-se fariseii şi saducheii[31] şi, ispitindu-L, I-au cerut să le arate semn din cer.[32] Iar El, răspunzând, le-a zis: când se face seară, voi ziceţi: va fi timp frumos, că e cerul roşu. Iar dimineaţa ziceţi: cerul e roşu posomorât, aşa că azi va fi furtună. Făţarnicilor, faţa cerului ştiţi s-o tălmăciţi, dar semnele vremilor[33] nu puteţi. Neam viclean şi desfrânat cere semn, şi semn nu i se va da, fără numai semnul lui Iona. Şi lăsându-i, a plecat". Cuvintele „din cer" din cererea fariseilor şi a saducheilor nu desemnează vreun semn pe care Iisus l-ar putea arăta pe cer, ci un semn care vine din cer, adică acordat de către Dumnezeu, care-L acreditează pe Iisus în faţa poporului Său (cf. Mc 8, 11). Iisus săvârşise atâtea semne, dar acestea nu au fost recunoscute ca atare şi înţelese de mai-marii iudeilor (vezi şi Mt 11, 5).[34] Pentru Israel a mai rămas doar acest ultim şi decisiv semn: moartea şi învierea lui Iisus, a căror prefigurare anticipativă a avut-o în întâmplarea din viaţa profetului Iona.

---

[31] Faptul că s-au aliat aceste două partide antagonice între ele, mai ales datorită concepţiei despre nemurire şi înviere, „descoperă pericolul pe care-L constituie Iisus în ochii lor". Conform Marcu 8, 11 întâmplarea s-a petrecut în regiunea Dalmanuta-Magdala (Gerhard Maier, *Comentariu biblic – Evanghelia după Matei*, vol. I-II, Ed. Lumina lumii, 2000, p. 539). Origen, notează în comentariul său la acest text, că asocierea a doi factori decizionali antagonici s-a mai înregistrat în viaţa lui Iisus, şi anume la Judecarea Sa când Irod şi Pilat s-au făcut prieteni „să poată să-L ucidă". „Prietenia lor părelnică l-a făcut pe Irod mai puternic în cererea sa împotriva lui Iisus, iar pe Pilat să voiască probabil, datorită noii prietenii, să facă ceva pentru a-l mulţumi pe Irod şi întregul popor iudeu". Mai departe, arată Origen, se pot constata astfel de „prietenii" la adversarii lui Iisus din toate timpurile şi invocă cazuri similare din istoria iudeilor: Faraon cu Nabucodonosor (2 Regi 24, 7) Tirhakah, regele Etiopiei cu Senaherib (2 Regi 19, 9) (Origen, *Commentary on Matthew*, p. 449-450, în seria *Ante-Nicene Fathers*, vol 9, USA, Hendrickson Publishers, 1995).

[32] „Iudeul este interesat în primul rând de problema puterii, nu de cea a cunoaşterii, ca grecul (cf. Mc 15, 32; In 2, 18; 4, 48; 6, 30; 1 Cor 1, 22). El are un Dumnezeu care se revelează prin fapte. De aceea trebuie Mesia să facă *semne*. Greşeala constă în faptul că semnele nu pot fi „comandate", ci pot fi primite cu smerenie ca revelaţie divină" (Gerhard Maier, *op. cit.*, p. 540). Doar rănile din trupul înviat al Mântuitorului vor fi „semnele" cerute, ele reprezentând un adevărat trofeu veşnic al victoriei Sale asupra morţii.

[33] Expresie ce trimite la semnele proprii zilelor venirii lui Mesia. În acest context, se poate raporta fie la minunile sau semnele săvârşite de Iisus (de pildă, vindecările şi înmulţirea pâinilor, cf. 11, 3-5), fie la Iisus Însuşi ca Semn prin excelenţă (cf. *TOB*, p. 2347, nota *e*).

[34] *Ibidem*, nota *c*.

**2. Semnul Templului rezidit**

Contextul apariţiei acestuia este redat doar în Evanghelia de la Ioan: Iisus tocmai a izgonit negustorii şi schimbătorii de bani din Templu (In 2, 17-22: „Şi ucenicii Săi şi-au adus aminte că este scris: *Râvna casei Tale m-a mâncat*. Dar I-au răspuns iudeii zicând: De vreme ce tu faci acestea, ce semn ne arăţi? Iisus le-a răspuns şi le-a zis: Dărâmaţi templul acesta şi în trei zile îl voi ridica. Şi au zis Iudeii: în patruzeci şi şase de ani s-a zidit templul acesta! Şi tu îl vei ridica în trei zile...Dar El le vorbea de templul trupului Său. Deci, când a înviat din morţi, ucenicii Săi şi-au adus aminte că El zisese aceasta şi au crezut Scripturii şi cuvântului pe care-l spusese Iisus".); în timpul interogatoriului lui Iisus, în noaptea când a fost judecat, se caută mărturii mincinoase împotriva Sa: „şi au zis: Acesta a spus: pot să dărâm templul lui Dumnezeu şi în trei zile să-l zidesc" (Mt 26, 61; Mc 14, 57-59); pe dealul Golgota (Mt 27, 39-40; Mc 15, 29-30 – batjocorirea din partea trecătorilor).

Din confruntarea acestor texte se constată că între viaţa Domnului şi Învierea Sa există o armonie internă, care o face pe aceasta din urmă demnă de credinţă. Învierea ratifică învăţătura mesianică a lui Iisus pentru că El a explicat „deschis" ucenicilor că „Fiul Omului trebuie să pătimească multe şi să fie defăimat de bătrâni, de arhierei şi de cărturari şi să fie omorât, iar după trei zile să învie"(Mc 8, 31-32a).

**Referatul mateian despre Învierea lui Iisus (28, 1-20)**

Ne surprinde în acest referat concizia stilului, sobrietatea catehetică a expunerii.[35] Dacă la Marcu îngroparea constituie o parte integrantă a relatării Răstignirii, la Matei observăm o reorganizare a materialului, el plasând îngroparea Domnului mai aproape de Înviere. Astfel, se impune o tratare unitară a textului cuprins între 27, 57 – 28, 20. Între relatarea îngropării şi învierii lui Iisus şi cea a naşterii şi copilăriei Sale este o adevărată simetrie, bazată pe alternanţa dintre momentele favorabile şi cele potrivnice lui Iisus (cf. 1, 18-2, 23, şi mai ales alternarea episoadelor cu Iosif şi Irod). Se pot desprinde cinci astfel de momente: *înmormântarea* (27, 57-61), lasă să se înţeleagă că Iosif din Arimateea era bogat şi totodată ucenic al lui Iisus. *Paza mormântului* (27, 62-66), despre care vorbeşte doar Matei, denotă o intenţie apologetică care priveşte polemica iudaică împotriva învierii. Colaborarea

[35] De altfel, aceasta reprezintă o coordonată a stilului mateian din care lipseşte anecdoctica specifică lui Marcu, aşa cu reiese mai evident din compararea minunilor lui Iisus la cei doi Sfinţi Evanghelişti.

dintre Pilat, arhierei şi farisei[36] pentru folosirea soldaţilor în scopul de a susţine ipoteza furtului trupului lui Iisus ne duce cu gândul la complotul lui Irod cu arhiereii şi cărturarii de a trimite să fie ucis Pruncul Iisus (2, 4. 16-20). Apoi urmează scena *mormântului gol* (28, 1-10). Ca şi la fuga în Egipt, intervenţia dumnezeiască nimiceşte complotul ostil. Mai întâi, s-a produs un cutremur; îngerul Domnului, pogorându-se din cer, a prăvălit piatra de la uşă, iar de frica lui soldaţii străjeri s-au înspăimântat şi s-au făcut ca nişte morţi. Mesajul îngerului către femei despre biruinţa lui Iisus are o urmare deosebită faţă de cel din Marcu; Ele au alergat cu bucurie să spună ucenicilor, bucuria lor fiind întărită prin aceea că, într-adevăr, Iisus Însuşi li s-a arătat. Urmează *mituirea soldaţilor* de către arhierei şi minciuna cu privire la furtul trupului lui Iisus (28, 11-15). A cincea secvenţă şi ultima e cea a *arătării Domnului către cei unsprezece Apostoli* (28, 16-20) pe un munte din Galileea.[37]

Ţinând seama de acest paralelism şi de această simetrie ne dăm seama o dată în plus de caracterul mnemotehnic al Evangheliei mateiene, în virtutea căruia învăţătura cu privire la Iisus se poate transmite şi asimila mai cu uşurinţă.

În general referatul de la Matei despre Înviere urmează pe cel din Marcu (16, 1-8), dar adaugă două scene pe care nu le regăsim în sursa marcană: (1) apariţia îngerului şi cutremurul de pământ ce a însoţit-o (vs. 2-4) şi (2) apariţia Domnului Înviat (v. 9-10). Prima din aceste două scene prezintă miraculoasa îndepărtare a pietrei de la intrarea în mormânt şi insistă pe apariţia îngerului, a cărui prezenţă e doar presupusă în textul de la Marcu. În scena a doua Iisus însuşi repetă porunca îngerului pentru ucenici de a merge în Galileea (vezi Mc 16, 7 şi Mt 28, 7).[38]

### 1. Femeile mironosiţe la mormântul gol[39] (1-4)

„1. Iar întru târziul Sâmbetei, când se lumina spre ziua cea dintâi a săptămânii[40], Maria Magdalena şi cealaltă Marie au venit să vadă mormântul. 2.

---

[36] În naraţiunea despre Patimi, fariseii nu sunt menţionaţi deloc de Marcu şi Luca, ci doar de data aceasta de către Matei.

[37] Cf. Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, The Anchor Bible Reference Library, USA, 1997, p. 202-203.

[38] Cf. Barclay M. Newman and Philip C. Stine, *A Handbook on the Gospel of Matthew*, UBS Handbook Series, 1992, p. 875.

[39] Împărţirea capitolului după cuprinsul tematic urmează pe cea propusă de Dr. Gerhard Maier, *op. cit.*, p. 1005.

[40] Expresia "prima zi a săptămânii" nu apare în tradiţia iudaică decât odată cu autorii Evangheliilor (Mt 28, 1; Mc 16, 2, 9; Lc 24, 1; In 20, 1, 9, vezi FA 20, 7; 1 Cor 16, 2).

Şi iată, cutremur mare s-a făcut; că îngerul Domnului, pogorându-se din cer şi venind, a prăvălit piatra de la uşă şi şedea deasupra ei. 3. Şi înfăţişarea lui era ca a fulgerului şi îmbrăcămintea lui, albă ca zăpada.4. Şi de frica lui s-au cutremurat străjerii şi s-au făcut ca nişte morţi"[41].

Nici una dintre Evanghelii nu descriu faptul însuşi al învierii, prezenţa mormântului gol (cf. Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-12; In 20, 1-10) fiind considerată de către evanghelişti drept dovada limpede a acestui moment. Taina Învierii ca şi Întruparea Domnului, nu poate fi exprimată adecvat în cuvinte. În cazul în care autorii Evangheliilor ar fi încercat s-o redea pe calea discursivă, ar fi făcut probabil senzaţie, dar era iminentă în acest caz dizolvarea, până la dispariţie, a Tainei. „Ne uimeşte răceala limbajului – spune un autor – care reţine numai ceea ce s-a putut observa efectiv. Aici nu există nimic fanatic, exagerat sau ahtiat după senzaţie...Este vorba despre o relatare ulterioară a unor evenimente deja petrecute, un lucru care corespunde stilului ebraic... Nici un cuvânt despre fenomenul Învierii! Taina curată a minunii din dimineaţa aceea nu este forţată în mod speculativ sau curios. Începând de acum, învierea lui Iisus este efectiv presupusă ca un fapt, ca o realitate. Acest lucru vorbeşte în favoarea caracterului demn de încredere al relatării".[42] Rezerva Sf. Evanghelişti în privinţa procesului învierii în sine se va menţine până în epoca apocrifelor (cf. *Evanghelia lui Petru, 12, 50 – 13, 57*).[43]

Referitor la timpul în care au venit sfintele femei la mormânt, acesta este redat diferit în versiunile româneşti ale Sf. Scripturi. Cea mai nouă versiune are: „Iar întru târziul Sâmbetei, când se lumina spre ziua cea dintâi a săptămânii..." (28, 1a)[44]. Matei îşi începe relatarea învierii cu două indicii temporale. Primul dintre acestea este suficient de clar: sabatul se încheiase. Însă al doilea presupune o dificultate de interpretare, deoarece ziua iudaică începea de fapt cu la apusul soarelui, în vreme ce numai ziua romană începea o dată cu ivirea zorilor. Dacă acceptăm traducerea „întru târziul sâmbetei, când se lumina spre ziua cea dintâi a săptămânii", atunci evenimentele s-au produs în seara ce a urmat zilei sabatului, iar scena descrie cele două femei umblând în întuneric să caute (să vadă) mormântul. În acest caz, relatarea mateiană contrastează cu cea de la Marcu, după care cele

---

[41] Citatele din *Noul Testament* sunt preluate după ediţia revizuită a ÎPS Bartolomeu Anania, EIBM, Buc., 1993.

[42] Gerhard Maier, *op. cit.*, p. 1009.

[43] Pierre Bonnard, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, p. 411.

[44] *Noul Testament*, versiunea revizuită a ÎPS Bartolomeu, Bucureşti, 1993, p. 55. Nota explicativă la acest verset din *Traduction Oecumenique de la Bible* (presc. *TOB*), ed. 1994, p. 2380) spune că traducerea literală e „când începea să se lumineze de ziua întâi a săptămânii" şi că probabil această expresie reprezintă o aluzie la apariţia stelei de seară care indică începutul unei noi zile (cf. Lc 23, 54).

trei femei cumpăraseră miruri la sfârşitul zilei de sabat, dar nu le-au dus de fapt la mormânt până în dimineaţa următoare. Acest lucru sugerează că Matei a urmat aici cea mai veche tradiţie, ce va fi succedată apoi de mai cunoscuta relatare despre vizita în zorii zilei de duminică.

Sf. Matei a suprimat elementele anecdotice şi psihologice pe care le avem la Marcu (cumpărarea aromatelor, menţionarea orei prea matinale a venirii lor la mormânt, neliniştea lor cu privire la greutatea pietrei, descrierea îngerului în chipul unui om tânăr). Pe de altă parte, Matei face mai clar şi mai pedagogic textul din Marcu (vs. 2-4 proprii lui Matei: cutremurul de pământ, pogorârea „îngerului Domnului", apariţia sa strălucitoare, frica copleşitoare, de moarte, a gărzii; vs. 9-10 de asemenea sunt în întregime proprii lui Matei: întâlnirea lui Iisus cu femeile mironosiţe, porunca sa de a le vesti *fraţilor* Săi că a înviat şi de a merge în Galileea unde-L vor vedea; acest ultim element trebuie comparat cu arătarea către Maria Magdalena din In 20, 11-18).

Adverbul οψε înseamnă „târziu", dar când apare cu genitivul, ca în v. 1, înseamnă „după";[45] pluralul (σαββατων) desemnează ziua sabatului considerată în toate ceasurile şi ceremoniile specifice; verbul επιφωσκειν (se subînţelege ωρα) în Lc 23, 54 înseamnă faptul serii, iar aici prima oră a dimineţii; Prima zi a săptămânii, după sabatul iudeilor, corespunde zilei noastre de duminică. Ziua de odihnă săptămânală a creştinilor va fi, de aceea, duminica, în care se comemorează şi se trăieşte de fiecare dată bucuria pascală, climaxul propovăduirii creştine. Sunt amintite doar două femei: Maria Magdalena şi *cealaltă Marie* (amintită de asemenea în 27, 61: probabil mama lui Iacov şi a lui Iosif - 27, 56).[46] Toţi Evangheliştii lasă să se înţeleagă rolul fruntaş al Mariei Magdalena în rândul femeilor mironosiţe (Ioana, Maria lui Iacov, Salomeea şi altele, Mc 16, 1; Lc 24, 10).

Numele Mariei Magdalena este de fapt un toponimic, evocând oraşul galileian Magdala, (cunoscut şi sub numele de Tarichaea, pe ţărmul vestic al Mării Galileii).[47] Apariţia ei înainte de Sf. Patimi e consemnată mai întâi în Luca 8, 2 de unde reiese că făcea parte dintre femeile vindecate de demonizare, care-L urmau pe Iisus şi pe ucenicii Săi în cursul misiunii lor evanghelice („Maria, numită Magdalena, din care ieşiseră şapte demoni" – cf. Mc 16, 9 – în finalul mai lung). S-a încercat uneori identificarea sa cu acea femeie păcătoasă (din Lc 7, 37 ş. u.). Însă această identificare e puţin probabilă, căci nu vedem de ce Luca nu s-ar fi referit mai explicit la ea în cap. 8. Maria Magdalena e amintită apoi la Răstignire alături de

---

[45] *Greek-English Lexicon*, vol. II, Λ–Ω, Oxford, 1948, p.1282.

[46] Menţionarea celor două mironosiţe apropie mai mult naraţiunea învierii de cea a morţii lui Iisus (27, 56) şi de cea a îngropării Sale (27, 61).

[47] F. C. Grant and H. H. Rowley, *Dictionary of the Bible*, Edinburgh, 1963, p. 629.

celelalte femei ce au urmat Domnului din Galileea. În relatarea ioaneică despre Înviere avem descrierea arătării speciale a lui Iisus către ea. Referatul marcan paralel, în finalul lung, este concis şi nu e încadrat cronologic. Apar mici diferenţe în prezentarea sosirii femeilor la mormânt. La prima vedere, ea a venit în acelaşi timp cu celelalte femei (Mt 28, 1; Mc 16, 1), dar la Ioan se spune că a alergat înainte, ajungând prima la mormânt (In 20, 1). Apoi tot ea a fost cea care a vestit lui Petru şi ucenicului iubit ce s-a întâmplat (In 20, 2), fiind însoţită şi de celelalte femei (Lc 24, 10). Se va reîntoarce ulterior cu Petru şi ucenicul iubit, iar după plecarea acestora a rămas afară şi plângea (In 20, 11). Privind apoi în mormânt a văzut doi îngeri (In 20, 12), iar răspunsul ei la întrebarea de ce plânge „exprimă într-un mod extraordinar adâncul ei ataşament faţă de Iisus: *Că au luat pe Domnul meu şi nu ştiu unde L-au pus* (In 20, 13b). *Domnul meu*, zice Maria. Iisus rămâne pentru ea *Domnul*, chiar dacă a murit pe Cruce; şi oricât de mulţi ar fi fost cei ce L-au urmat şi L-au iubit pe Iisus, ba chiar oricât de mulţi ar fi fost cei care I-au rămas credincioşi şi care L-ar fi putut socoti drept Domnul *lor*, relaţia Mariei cu El este cu totul unică şi personală. Aşa va fi întotdeauna legătura oricărui adevărat credincios cu Domnul *său*";[48] şi în final i se arată Domnul Însuşi (v. 14) care I se adresează cu binecunoscuta prevenire *noli tangere* (v. 17). Aceste cuvinte aveau să însemne că de acum înainte raportul Mariei, şi implicit al oricărui credincios, cu Mântuitorul, după Înviere, se bazează pe credinţă, iar nu pe vederea senzorială.

Maria mama lui Iacov, „cealaltă Marie", sau Maria lui Cleopa, toate aceste trei apelative se referă probabil la aceeaşi persoană. Maria mama lui Iacov şi a lui Iosi apare în lista cu femeile care au fost prezente în drumul spre Răstignire, alături de Maria Magdalena (Mt 27, 55 ş. u.). În versetul 61, după înmormântare, se pare că „cealaltă Marie" care stătea în faţa mormântului cu Maria Magdalena este una şi aceeaşi cu mama lui Iacov. Din ceilalţi sinoptici aflăm alte amănunte: Mc se referă la ea în 15, 40 numind-o mama lui Iacov - fără a aminti şi pe celălalt fiu Iosi - care a fost prezentă la Răstignire alături de Maria Magdalena şi Salomeea. În Mc 15, 47 este numită *Maria he Iosetos* şi reapare în 16, 1 (ca Maria mama lui Iacov) cu Salomeea şi Maria Magdalena care au adus miresme la mormânt în dimineaţa Învierii să ungă trupul lui Iisus. Sf. Luca menţionează şi pe Ioana în rândul celor care au fost martore ale Patimilor şi mai apoi au îndeplinit calitatea de mironosiţe, alături de Maria Magdalena şi Maria mama lui Iacov. Ioan foloseşte termenul descriptiv *Klopa* (a lui Cleopa) pentru această Marie, care stătea la picioarele Crucii, cu mama Sa, sora mamei sale, şi Maria Magdalena (19, 25).

---

[48] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Predici exegetice la duminicile de peste an*, Teofania, 2001, p. 20.

Mai corect este să traducem genitivul *Klopa* ca „soţia lui Cleopa", iar nu „fiica lui Cleopa". Aşadar, rezultă că Maria lui Cleopa este aceeaşi persoană cu Maria, mama lui Iacov (cf. Mc 15, 40). Hegesip ne transmite faptul că (vezi Eus., *Ist. Bis.*, 3, 11) acest Cleopa e fratele lui Iosif, logodnicul Fecioarei Maria.[49]

Dar la Matei aceste sfinte femei nu vin să ungă trupul (Mc 16, 1), ci pentru a vedea (θεωρησαι) mormântul. Era în obiceiul iudeilor pelerinajul la mormintele sfinţilor; ipoteza că relatarea de aici ar fi influenţată de acest obicei e confirmată de interesul de mai târziu pentru locul mormântului (28, 6: *aici... veniţi de vedeţi*). Rezumarea acestor femei doar la *a vedea* se mai poate explica şi prin faptul că aveau cunoştinţă de pecetluirea şi păzirea mormântului, care constituiau două mari piedici.[50] Aceste sfinte femei „intuiau în Iisus Hristos mai mult decât vedeau şi simţeau ceilalţi, ceea ce le-a făcut să se ataşeze în chip unic de Mântuitorul, stând mereu în prejma Lui. L-au însoţit prin oraşele şi satele Galileii, Iudeii şi Samariei, ascultându-I învăţătura cea mântuitoare; tot ele au fost şi martorele faptelor minunate săvârşite de divinul Învăţător. Femeile mironosiţe L-au însoţit pe Iisus şi în clipele cele mai grele ale operei Sale de mântuire, în Grădina Ghetsimani, acolo de unde Apostolii au fugit părăsindu-L. Ele au învins teama, spaima care i-a cuprins pe ceilalţi, rămânându-I fidele până la moartea lui pe Cruce. Sfânta Evanghelie ne spune că femeile *priveau unde-L pun* (Mc 15, 47), insistând şi asupra faptului că iubirea şi ataşamentul lor faţă de Mântuitorul a mers până dincolo de pragul morţii, reflectat în cea dintâi mărturie omenească asupra Învierii Domnului".[51]

La Matei, sunt enunţate o serie de elemente descriptive care au însoţit momentul Învierii (cutremur, prezenţa îngerului, rostogolirea pietrei, spaima foarte mare a străjerilor). Potrivit unor texte vetero-testamentare, cutremurul de pământ[52] este un element tradiţional al teofaniilor (cf. Iş 19, 18; Ps 114, 7), menit să confere autoritate actelor revelaţionale.

Rolul îngerului este întreit: să întâmpine femeile, să le arate mormântul gol şi să le dea indicaţii din partea Stăpânului lor. Nu a fost îndeajuns ca ele să vadă mormântul gol; acest lucru trebuia explicat, nu fără o tonalitate uşoară de reproş (mai ales în Lc 24, 5b). După Ioan, dimpotrivă, singură vederea mormântului gol

[49] S. S. Smalley, în *The New Bible Dictionary*, Inter-Varsity Fellowship, London, 1962, p.792-793.

[50] Willoughby C. Allen, *op. cit.*, p. 301. Acest autor consideră că motivul dat de Marcu ινα ελθουσαι αλειψωσιν αυτον a trebuit să fie schimbat de către Matei după fragmentul din 27, 62-66 (*Ibidem*).

[51] Pr. Dr. Ioan Tulcan, art. *Purtătoarele de mir – mărturisitoare ale Învierii*, în Mitropolia Banatului, nr. 3/1989, p. 61/62.

[52] Expresie ce traduce acelaşi cuvânt folosit în 8, 24 („furtună"); 24, 7; 27, 54. (Cf. Newman and Stine, op. cit., p. 876).

a convins pe „celălalt ucenic": *a văzut şi a crezut* (In 20, 9). Nu putem să nu identificăm în acest înger pe cel din capitolele 1 şi 2; nu e vorba aici de un înger oarecare îndatorat să interpreteze un eveniment minunat (cf. 28, 5), ci de Îngerul Domnului (Fa 22, 11-15; Iş 3, 2-6) care se manifestă (28, 2) şi care vorbeşte cu autoritatea Domnului Însuşi (28, 5. 7). El este înveşmântat cu semnele slavei cereşti de unde *coboară* (καταβας): albul e culoarea slavei cereşti (Mt 17, 2; Apoc 3, 5; 19, 14); mai poate sugera bucuria (Ecl 9, 8) sau inocenţa (Is 1, 18).

Aşa cum am arătat, spre deosebire de scrierile apocrife şi de imaginaţia populară, Matei nu-L descrie pe Iisus în momentul Învierii, ci prezintă doar efectele acţiunii dumnezeieşti, în stil apocaliptic: „şi de frica lui s-au cutremurat străjerii şi s-au făcut ca nişte morţi" (28, 4). Înfricoşarea teribilă a gărzii de ostaşi este cea mai înaltă expresie în faţa unei apariţii supranaturale (Apoc 1, 17); ei dovedesc că sunt incapabili să se opună la ceea se întâmplă înaintea lor.

**2. Mesajul îngerului despre învierea lui Iisus (5-8)**

„5. Iar îngerul, răspunzând, le-a zis femeilor: Nu vă temeţi, că ştiu că pe Iisus Cel răstignit Îl căutaţi;6. Nu este aici, căci S-a sculat precum a zis. Veniţi de vedeţi locul unde fusese pus; 7. Şi mergând degrabă, spuneţi-le ucenicilor Săi că S-a sculat din morţi; şi iată că va merge mai înainte de voi în Galileea; acolo Îl veţi vedea. Iată, eu v-am spus. 8. Şi plecând ele în grabă de la mormânt, cu frică şi cu bucurie mare alergau să-i vestească pe ucenicii Lui".

Matei insistă mai mult decât Marcu şi Luca asupra faptului că îngerul ia cuvântul şi declară (αποκριθεις δε – ειπεν); cuvintele sale risipesc mai întâi teama, după care aduc o laudă minunată: femeile Îl *caută* pe Iisus; îngerul le adresează invitaţia de a vedea „locul unde fusese pus" şi, în sfârşit, le trimite să vestească imediat ucenicilor „că S-a sculat din morţi" şi că Îl vor întâlni în Galileea. „Precum a zis" (καθως ειπεν) vrea desigur să trimită la profeţia făcută de Iisus în mod repetat: Mt 12, 40; 16,21; 17, 23; 20, 19; 26, 32. Este de altfel obiceiul Sf. Matei de a insista asupra realizării profeţiilor.

Interpretarea de către înger a evenimentului e parte constitutivă a Învierii. În afara acestui cuvânt femeile ar fi rămas cu o teamă religioasă (φοβεισθε) fără legătură cu Învierea; de mai multe ori, naraţiunea evanghelică ne face să asistăm la trecerea de la această teamă la încrederea şi bucuria pe care o aduce Hristos (14, 27; 17, 6; Mc 5, 36; Lc 5, 10 etc.). Trebuie subliniat faptul că după sinoptici primii martori sunt femeile mironosiţe; prin urmare, Învierea lui Iisus S-a descoperit mai întâi celor mai apropiaţi ai Săi. La Matei mai ales acest lucru va avea ca primă

consecinţă reconstituirea comunităţii care-L înconjura pe Iisus în timpul activităţii Sale pământeşti.[53]

Cuvintele îngerului sunt de mare însemnătate căci enunţă un atribut al Domnului care va rămâne valabil până la a doua Sa venire întru slavă (cf. Apoc. 1, 6). „Nu vă temeţi, că ştiu că pe Iisus Cel răstignit Îl căutaţi"(28, 5). „Cel răstignit" (τον εσταυρωμενον), acest participiu perfect pasiv cu articol hotărât este desigur un titlu. În textul de la Marcu, Iisus este nu numai Nazarineanul, ci şi Cel răstignit; iar Matei reţine pentru Iisus numai acest titlu din urmă. Femeile mironosiţe se dovedesc a fi cu adevărat ucenițele Domnului, tocmai pentru faptul că Îl caută pe Iisus Cel răstignit!"[54] A fi ucenic al lui Hristos înseamnă a fi pe calea Crucii. Acest adevăr îl aminteşte Sf. Pavel şi ucenicilor săi: în 1 Cor 2, 2: „Căci am judecat să nu ştiu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, şi pe Acesta răstignit" şi Gal 3, 1: „...voi sub ochii cărora Iisus Hristos ca pe un prapur a fost scris răstignit". Mărturisirea Învierii nu poate fi disociată de Taina Crucii; Sfântul Chiril al Ierusalimului zice (*Cateheza XIII*): „Mărturisesc Crucea pentru că sunt încredinţat de Înviere". Aceasta este coloana vertebrală a propovăduirii creştine de la începuturi (cf. FA 2, 23-24. 36; 4, 10 ş. u.).

„Nu este aici, căci S-a sculat precum a zis" (6a). Prevestirea lui Iisus avea drept element esenţial Învierea însăşi, iar nu întâlnirea din Galileea (Mc 16, 7). Ca întărire a evenimentului Învierii, îngerul cheamă la constatarea faptului că mormântul este gol zicându-le: „iată locul unde fusese pus" (6b).

Învierea trebuie *anunţată* (απαγγειλαι) „degrabă"[55] apostolilor (Mc: ucenicilor *şi lui Petru*); femeile mateiene sunt mult mai puţin înspăimântate ca cele de la Marcu, frica lor fiind îngemănată cu o *mare bucurie* (expresie specifică lui Matei).[56] Primii martori ai Învierii sunt deci nu nişte iniţiaţi, ce ţin anumite „secrete minunate" în mod egoist, cu gelozie, ca în cadrul grupării esenıene, nici fanatici ce trâmbiţează în public idei bizare; trebuia să fie reconstituit întâi de toate grupul *fraţilor* (v. 10) Celui Înviat ca aceştia să poată primi noile Sale

[53] Pierre Bonnard, *op. cit.*, p.413.

[54] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *op. cit.*, p. 20.

[55] Acest adverb e introdus de Matei şi nu apare în textul paralel de la Marcu. Mai încolo, se arată că femeile au făcut întocmai cum le arătase îngerul (cf. „în grabă" din v. 8).

[56] "Even the women, who remain present until Jesus` crucifixion, «watching from a distance» (27, 55), partake of the ambivalent portrayal of the disciples: their mixture of fear and joy at the grave (28, 8-10) corresponds with the disciples` mixture of adoration and doubt during their encounter with Jesus on the Galilean mountain (28, 16-17)" (Ulrich Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge University Press, 1995, p. 138-139).

instrucțiuni. De altfel, această idee este tipic mateiană.[57] „Iată, eu v-am spus" – încheie sentențios cuvântul îngerului și vor să arate că li s-a spus tot ce au nevoie să știe, le rămâne doar să acționeze în consecință.

### 3. Întâlnirea femeilor mironosițe cu Iisus Cel înviat (9-10)

„9. Dar pe când mergeau ele să-i vestească pe ucenici, iată Iisus le-a întâmpinat zicând: Bucurați-vă! Iar ele, apropiindu-se, I-au cuprins picioarele și I s-au închinat. 10. Atunci Iisus le-a zis: Nu vă temeți. Duceți-vă și vestiți-i pe frații Mei să meargă în Galileea, și acolo Mă vor vedea".

Aceste versete sunt considerate de specialiști drept o traducere mateiană a arătării către Maria Magdalena (In 20, 11-18). Spre deosebire de Luca și Ioan, Matei nu plasează nici o apariție a Domnului Înviat în Iudeea.[58]

Pe când se grăbeau mironosițele să îndeplinească porunca îngerului, deodată (moment introdus prin και ιδου, vezi 1, 20 li S-a arătat Domnul, întâmpinându-le cu salutul „Bucurați-vă!" Acesta era salutul care printr-un singur cuvânt putea spune totul, „care putea surprinde în el toată întâmplarea, care putea transforma toate cuvintele ce s-ar fi putut spune într-un simțământ adânc, luminos și cald, în simțământul copleșitor al bucuriei, care nu mai are nevoie de cuvinte".[59] Într-o atitudine de adorare („I-au cuprins picioarele și I s-au închinat") ele au primit „dovada și încredințarea învierii" (Sf. Ioan Gură de Aur). Prin faptul că „i-au cuprins picioarele" n-au avut intenția de a verifica corporalitatea Domnului, ci de a-și exprima încrederea (cf. 2 R 4, 27) și adorația lor (Mt 2, 2. 8. 11; 8, 2; 14, 33; 15, 25; 28, 17). Apoi Mântuitorul le alungă teama („Nu vă temeți!"), „deschizându-le calea credinței" (Sf. Ioan G. A.) și le îndatorează să vestească Apostolilor că va merge înaintea lor în Galileea. În această misiune fericită de binevestire a Învierii dată lor, Sf. Ioan vede o ridicare la rang de cinste, a neamului celui până atunci atât de disprețuit, adică a neamului femeiesc, Domnul conferindu-i bune nădejdi și vindecându-i durerea.[60]

„Frații Mei" sunt în primul rând ucenicii Săi, adică Sfinții Apostoli, dar și toți cei care fac voia Tatălui Său din ceruri, potrivit interpretării date de Iisus Însuși în contextul din Mt 12, 49-50.[61]

---

[57] Pierre Bonnard, *op. cit.*, p. 414.

[58] *Ibidem.*

[59] ÎPS Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 206.

[60] Cf. *Omilii la Matei*, PSB 23, p. 995.

[61] Cunoscutul comentator al Evangheliei de la Matei, Dr. Vasile Gheorghiu subliniază că numindu-I „frații Săi" pe ucenici, Domnul „vroia să-i apropie și să-i lege cât mai mult de Sine" (*Sf. Evanghelie după Mateiu cu comentar*, vol. III, Cernăuți, 1933, p. 827).

**4. Minciuna potrivnicilor lui Iisus (11-15)**

„11. Şi plecând ele, iată că unii dintre străjeri, venind în cetate, le-au dat de veste arhiereilor despre toate cele întâmplate. 12. Şi adunându-se aceştia împreună cu bătrânii şi ţinând sfat, le-au dat ostaşilor arginţi din belşug 13. zicându-le: Spuneţi că ucenicii lui au venit noaptea şi l-au furat în timp ce noi dormeam; 14. şi de se va auzi aceasta la guvernator, noi îl vom îndupleca şi vă vom face fără grijă. 15. Iar ei, luând arginţii, au făcut aşa cum au fost învăţaţi. Şi S-a răspândit cuvântul acesta între Iudei, până în ziua de astăzi".

După textele referitoare la mormântul gol, sinopticii prezintă nişte pericope (Mt 28, 11-15. 16-20; Mc 16, 9-20 – texte fără îndoială tardive, sau adăugate mai târziu Evangheliei a doua – Lc 24, 13-25; 36-49; 50-53) clasate în mod obişnuit sub denumirea de „postfeţe" sau „apendice" ceea ce indică greutatea exegeţilor în interpretarea lor. Cu excepţia pericopei din Mc 16, 9-20, postfaţa mateiană şi cea lucanică sunt caracteristice genului literar şi preocupărilor celor două Evanghelii.[62] Cea de la Luca este evident cea mai dezvoltată; ea subliniază în ce constă unitatea dintre Hristos Cel Înviat şi Vechiul Legământ (24, 13-35), pe de o parte, şi comunitatea ierusalimiteană care e în aşteptarea darului Duhului Sfânt, pe de altă parte, (24, 31-53), adică cu comunitatea ierusalimiteană ca centru şi origine a misiunii la neamurile păgâne (εις παντα τα εθνη – αρξαμενοι απο Ιερουσαλημ - Lc 24, 47).

Postfaţa mateiană e consecventă unor preocupări diferite; mai întâi, ea revine asupra atitudinii dispreţuitoare şi definitiv neînduplecate şi lamentabile a mai-marilor poporului evreu (v. 11-15); de altfel, aceasta este o temă constantă a primei Evanghelii. Aceste cinci versete confirmă ipoteza care susţine că redactarea acestei Evanghelii s-a produs într-un mediu creştin aflat într-o aprigă divergenţă cu reprezentanţii iudaismului oficial.[63] Ele, alături de alte două pericope proprii numai lui Matei din istorisirea Patimilor (27, 3-10 şi 62-66), denotă nişte aspecte strict ierusalimitene ale evenimentelor. Dacă le-au cunoscut, Marcu şi Luca le-au trecut cu vederea. Această ultimă ipoteză pare însă îndoielnică; mai degrabă, e vorba de

[62] Pierre Bonnard, *op. cit.*, p. 414.

[63] Privitor la această temă, a se vedea importanta monografie a lui Douglas R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew*, Cambridge University Press, 1967: „The Christological titles applied to Jesus by Christians must have been early regarded as a challenge to Jewish monotheism, and *Christian adoration of their risen Lord* (s. n.) must have provoked cries of «idolatry!» from many fellow Jews" (p. 17).

nişte tradiţii ierusalimitene de care Matei singur a putut şi a voit să se folosească. Pe bună dreptate, Lohmeyer scoate în evidenţă tonul precis, concret şi liniştit cu care Matei transmite această uneltire mincinoasă a vrăjmaşilor noii credinţe. Pentru această realitate, în limba germană de specialitate se întrebuinţează termenul de *Sachlichkeit* mateian.[64]

Versetele 11-12 nu presupun că străjerii au fost martorii Învierii; ei au fost doar puternic înspăimântaţi de un eveniment insolit şi au putut vedea că mormântul este gol. Din punct de vedere mateian, aceste două constatări obiective nu determină încă apariţia credinţei în Înviere. În această ordine de idei se poate descifra sensul cuvintelor απαντα τα γενομενα.[65] În baza raportului făcut de către soldaţi, arhiereii „au înţeles că chestiunea a luat o întorsătură destul de gravă. Toate străduinţele lor de a împiedica dispariţia trupului lui Iisus din mormânt au rămas zadarnice. Ce va urma nu ştiau. La aceasta s-a mai adăugat încă şi un nou fapt care trebuia să le fie deosebit de neplăcut, adică faptul că şi aceşti ostaşi sunt, acum, martorii evenimentelor minunate ce s-au petrecut la mormântul lui Iisus. Ei înţelegeau că dacă aceşti ostaşi vor spune adevărul, atunci toată lumea va fi de acord că acel Iisus trebuie să fi înviat de fapt din morţi".[66] O dată în plus, Matei menţionează o reuniune (συναχθεντες), a mai-marilor poporului şi deliberarea lor vrednică de milă (συμβουλιον, cf. 12, 14; 22, 15; 27, 1.7, e vorba de o formulă mateiană stereotipă). Nu ni se prezintă reacţiile individuale, ci atitudinile oficiale cu privire la Hristos. Este edificatoare în această privinţă lectura scrierilor lui Iosif Flaviu pentru a sesiza rolul pe care-l aveau în Palestina vremii aceleia astfel de adunări ale conducătorilor iudei. Din versetul 12 reiese că Matei îi vizează pe soldaţii din garda pretoriană; e vorba de nişte soldaţi mercenari, în stare de orice în schimbul banilor (adjectivul ικανος suficient, îndeajuns, aici trimite la o sumă foarte mare de bani).

Pericopa aceasta (11-15) constituie o relatare cu valoare apologetică care e îndreptată împotriva legendei răspândită de iudei în vremea Sfântului Matei (cf. Mt 27, 62-66). Ea demonstrează că dacă furtul trupului lui Iisus s-a putut inventa, acest lucru nu s-a întâmplat în realitate.[67]

---

[64]Pierre Bonnard, *op. cit.*, p.415.

[65] Sf. Teofilact al Bulgariei arată de asemenea că „toate cele ce s-au întâmplat" nu includ neapărat şi Învierea propriu-zisă, ci mai ales faptul „că s-a făcut cutremur, că singură s-a dat la o parte piatra, că ei, înfricoşându-se au căzut ca nişte morţi" (*Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, Ed. Sofia, 2002, p. 472).

[66] Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 829-830.

[67] Însăşi predica misionară creştină despre Învierea lui Iisus „n-ar fi putut avea loc în Ierusalim fără presupunerea mormântului gol. Iudeii n-au putut infirma această predică referindu-se la existenţa trupului în mormânt, ci au recurs la versiunea că trupul a fost furat" (Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 158).

Marele Sf. Părinte antiohian arată că „adevărul străluceşte mai mult când e propovăduit de potrivnici", adică zvonurile născocite de iudei nu făceau decât să întărească mai mult credinţa în Înviere. „Adevărul Învierii era prea strălucitor şi prea măreţ ca să poată fi plăsmuit..."

În continuare, Sf. Ioan relevă obiectiv o serie de argumente împotriva posibilităţii ca trupul lui Iisus să fi fost furat de ucenici: în primul rând, aceştia erau oameni simpli şi, în situaţia dată, nu cutezau să se expună urii duşmanilor Învăţătorului lor; apoi, mormântul era pecetluit şi bine păzit. Se mai ridică încă multe alte întrebări: „pentru ce să-L fure ucenicii, ca să născocească dogma învierii? Dar cum le-ar fi trecut prin minte să născocească aşa ceva unor oameni cărora le plăcea să trăiască ascunşi de lume? Cum ar fi ridicat piatra care era atât de păzită? Cum ar fi putut să se ascundă de atâţia oameni? Chiar dacă nu s-ar fi temut de moarte, totuşi n-ar fi încercat, în zadar şi fără rost, să săvârşească fapta asta, când erau atâţia paznici. Că ucenicii mai erau şi nişte fricoşi, o arată cele petrecute mai înainte. Când L-au văzut prins, toţi au fugit. Dacă n-au avut curajul să rămână lângă El atunci când Îl vedeau viu, cum nu s-ar fi temut acum când era mort şi înconjurat de o mulţime atât de mare de ostaşi? Aveau, oare, de deschis o uşă? Trebuia să se ascundă numai de un singur om? Nu! Pe mormânt era pusă o piatră mare care avea nevoie de multe mâini. Aveau dreptate arhiereii să spună: *Şi va fi rătăcirea cea din urmă mai rea decât cea dintâi!* Împotriva lor au rostit aceste cuvinte! Ar fi trebuit ca, după atâta furie, să se căiască de faptele lor; dar ei se silesc să le întreacă pe cele de mai înainte născocind minciuni vrednice de râs;"[68]

După acelaşi Sfânt Părinte, se poate stabili o analogie între această întâmplare cu mituirea soldaţilor şi vânzarea Domnului de către Iuda pe treizeci de arginţi (Mt 26, 21-25): „când era viu, I-au cumpărat sângele; după ce a fost răstignit şi a înviat, încearcă tot cu bani să facă să piară cuvântul despre înviere".[69]

Dar intriga iudeilor nu face decât să favorizeze adevărul Învierii, ei înşişi ţesându-şi propria plasă şi cursă: „Tu însă uită-mi-te că sunt prinşi tocmai prin cele ce au făcut. Dacă nu s-ar fi dus la Pilat şi n-ar fi cerut strajă la mormânt, ar fi putut să-şi răspândească minciunile lor cu mai multă neruşinare; dar aşa, nu! Aşa au lucrat totul ca şi cum s-ar fi străduit să-şi coasă propriile lor guri. În ce priveşte pe ucenici, dacă n-au putut să privegheze cu El, mai cu seamă când au fost ţinuţi rău de El, cum ar fi putut îndrăzni să-L fure? De ce nu l-au furat mai înainte, mai înainte de a fi pus voi, arhiereilor, pază la mormânt? Dacă ucenicii ar fi voit să-L fure, ar fi putut face asta în prima noapte, când mormântul nu era păzit, când nu era nici o primejdie, când puteau lucra fără frică. Că arhiereii s-au dus sâmbătă la

[68] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, PSB 23, p. 999-1000.

[69] *Ibidem.*

Pilat şi i-au cerut strajă ca să-L păzească (Mt 27, 62-66). În cea dintâi noapte nu era nimeni din ei la mormânt."[70]

Soluţia dată de fruntaşii iudeilor pentru a-i scăpa pe soldaţi de vina de a nu-şi fi exercitat corespunzător misiunea,[71] este o minciună ticluită conştient şi care, în concepţia lor, ar fi putut fi receptată pozitiv şi de procuratorul roman:[72] *Spuneţi că L-au furat şi noi vom îndupleca pe dregător.* „Voiau să se răspândească zvonul acesta, dar au izbit în zadar cu pumnii în adevăr; iar prin cele prin care au încercat să umbrească adevărul, prin acelea l-au făcut, fără voia lor, să strălucească. Chiar spusa arhiereilor şi bătrânilor, că ucenicii L-au furat, întăreşte învierea. Ei înşişi mărturisesc că nu era trupul în mormânt. ...să nu te minunezi dacă banii i-au biruit pe ostaşi. Dacă au avut atâta putere asupra ucenicului (Iuda, n. n.), apoi cu atât mai uşor asupra lor".[73] Zvonul lansat de căpeteniile iudaice este în acelaşi timp, calomnios la adresa ucenicilor, pentru că fără să aibă dovezi, ei sunt învinuiţi că ar fi comis o faptă de înşelăciune. Această atitudine a sinedriştilor a izvorât din cea mai înverşunată şi neîmpăcată ură pe care o purtau încă şi acum faţă de Iisus şi ucenici.[74]

(Versetele 13-15). Conducătorii poporului sunt preocupaţi nu atât de veracitatea evenimentului în cauză, cât de repercusiunile ce le-ar putea avea vestea învierii în popor. Evanghelistul nu crede că iudeii ar nega cumva evidenţa Învierii; el arată mai degrabă incapacitatea lor absolută de a-şi imagina măcar pentru o clipă că Cel răstignit este acum înviat. Prepoziţia επι din versetul 14 implică o valoare juridică-militară: *înaintea* lui Pilat, în cazul în care aceste fapte vor face obiectul unei depoziţii în faţa lui. Adjectivul αμεριμνος, doar aici la Mt., cf. 1 Cor 7, 32) este folosit aici în sens obiectiv: îl vom determina să nu vă pedepsească pentru că aţi lăsat ca trupul să fie furat, dacă veţi răspândi zvonul acesta în popor.

Verbul *a învăţa* (εδιδαχθησαν) are un sens sordid: soldaţii n-au crezut nimic din ce li s-a spus; pentru ei, în ce priveşte acest subiect, doar banii contează. Acelaşi verb, *a învăţa*, atât de important în economia scrisului mateian, se va reumple de conţinut şi valoare evanghelică în v. 20. Demn de notat este că expresia „iudei" (παρα Ιουδαιοις) nu apare la Matei decât aici, în 2, 2 şi 27, 11.29. 37, în

---

[70] *Ibidem.*

[71] A părăsi postul de pază era pentru un ostaş roman un delict foarte grav. (V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 830)

[72] În *Evanghelia lui Petru* (X), Pilat însuşi le porunceşte centurionului şi străjerilor să nu spună nimănui nimic din cele ce au văzut (Cf. M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1927, p. 543).

[73] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 1000-1001.

[74] Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 830.

vreme ce ocurenţa ei e constantă în naraţiunea ioaneică, în care iudeii, în mod global, sunt simbol al necredinţei; se pare că Matei nu poate vorbi de conaţionalii săi cu atâta distanţă. În contextul de aici, se arată pentru ultima dată că iudeii sunt victime ale răilor lor stăpâni. Potrivit acestei constatări, sentimentul care domină în ce-i priveşte pe iudei este mai puţin de dispreţ şi, în mai mare măsură de compătimire: Matei încearcă încă un dialog cu poporul său şi nu vrea să creadă într-o ruptură irevocabilă, aşa cum o atestă Evanghelia a patra. N-ar fi exclus ca el să vizeze prin expresia „între iudei" mai mult pe cei din Ierusalim şi Iudeea, iar nu pe cei din mediul său siro-palestinian.

### 5. Întâlnirea Apostolilor cu Iisus Cel înviat în Galileea şi porunca misionară (16-20)

„16. Iar cei unsprezece ucenici au mers în Galileea, la muntele unde le-a poruncit Iisus;17. şi văzându-L, I S-au închinat, iar unii s-au îndoit.18. Şi apropiidu-Se Iisus, le-a grăit zicând: Datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ.19. Drept aceea, mergeţi şi învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, 20. învăţându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă. Şi iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului. Amin".

În mod funciar, ideile cuprinse în această pericopă sunt mateiene, din punctul de vedere al fondului Evangheliei. Acest final al Evangheliei face referire la o multitudine de texte binecunoscute: motivul lui Imanuel (1, 23), ispitirea Mântuitorului pe Munte (4, 8-10), predica de pe Munte (cap. 5-7), porunca lui Iisus de a merge doar către oile cele pierdute ale casei lui Israel (10, 5-6), revelarea Tatălui şi a Fiului celor cu inima smerită (11, 25-27) şi la anunţul că va merge înaintea ucenicilor în Galileea (26, 32; 28, 7).[75]

Astfel, apar în acest final trei teme esenţiale pentru Matei: a) autoritatea (εξουσια)[76] lui Iisus Hristos în cer, dar nu mai puţin (aceasta e valoarea conjuncţiei και din v. 18) pe pământ, b) Biserica mateiană închipuită o dată mai mult de ucenici (cf. 15, 1-20; 16, 5-6; 16, 24, etc.) şi c) perspectiva morală, misionară şi eshatologică - în mod clar universalistă, care atinge şi sfârşitul lumii - din porunca Domnului Celui Înviat).

Aceste cinci versete se compun din trei elemente: o arătare precedată de o localizare vagă (v. 16 şi 17), poruncile Domnului Înviat date celor unsprezece (18-

[75] „The final passage in the Gospel of Matthew is like a large terminal railway station in which many lines converge" (Ulrich Luz, *op. cit.*, p. 5).

[76] Mai întâi Iisus Şi-a manifestat autoritatea în 7, 29, prin cuvintele Sale neîntrecute din Predica de pe Munte. Termenul mai apare în 8, 9; 9, 6. 8; 10, 1; 21, 23. 24. 27.

20a) şi o făgăduinţă din partea Celui Înviat la aceiaşi ucenici (*cu voi*, v. 20b). Aceste trei elemente prezintă o foarte strânsă legătură, încât practic este imposibilă decelarea unor niveluri literare sau teologice diferite.[77]

Pentru înţelegerea acestui text trebuie avut în vedere că relatarea foarte sumară despre arătarea lui Iisus este pusă în slujba poruncii misionare mult mai dezvoltate, ea servind drept cadru al acesteia.

S-a obiectat că formularea trinitară din v. 19 ar fi de dată mult mai târzie decât Evanghelia de la Matei şi deci n-ar fi autentică (unii au crezut-o a fi abia din s. IV), dar o aflăm deja în Didahie 7, 1 şi 3, derivând probabil din practica Bisericii, la Sf. Iustin, (*Apol. I, 61, 3*), fiind prezentă în germene încă la Sf. Pavel (2 Cor 13, 13; 1 Cor 12, 4-6). Matei ne oferă această precizare de importanţă capitală că Botezul „în numele lui (Domnului) Iisus (Hristos)" FA 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5) sau „în Hristos Iisus" (Rom 6, 3), adică Botezul creştin, era de fapt săvârşit „în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Din prezenţa acestei formule la Taina Botezului ne putem da seama de importanţa învăţăturii despre Sfânta Treime în învăţătura şi în viaţa comunităţii mateiene".[78]

(16) În cuvântul adresat de Iisus femeilor (v. 9-10) se spunea că *fraţii* Săi vor putea să-L întâlnească în Galileea. Acum ei (cei unsprezece) sunt prezenţi în locul indicat de Iisus. Arătările lui Iisus nu sunt localizate în Galileea decât aici şi în In 21 (pe ţărmul Mării Tiberiadei). Luca şi Evanghelia de la Ioan în ansamblu situează arătările la Ierusalim; 1 Cor 15, 3-11 nu le localizează deloc ca şi FA 1, 3-12, care localizează doar Înălţarea pe muntele Măslinilor. Preocuparea de a armoniza aceste întâlniri din punct de vedere geografic-documentar nu face parte dintr-o exegeză în spiritul unei interpretări care să ţină seama de intenţia teologică cardinală a fiecărui evanghelist în parte. Ceea ce are cu adevărat valoare sunt întâlnirile însele ale Apostolilor cu Iisus după Înviere. *Întâlnirile* indică poate mai bine decât *arătările* că accentul textelor cade pe instrucţiunile pe care Cel Înviat le dă ucenicilor Săi, mai mult decât pe natura (variabilă de la caz la caz) arătărilor însele.

Importanţa Galileii este aici mai ales de ordin teologic: Cel Înviat îşi regăseşte ucenicii în principalul loc al activităţii Sale pământeşti (mai ales după Mc şi Mt); aceasta presupune o continuitate între Hristos Cel dinaintea Învierii şi Hristos Cel Înviat, continuitate pe care v. 20a o va sublinia explicit. Învierea conferă cuvintelor Învăţătorului galileian o autoritate incomparabilă şi-i determină pe ucenici „să păzească toate câte le-a poruncit". Dacă evanghelistul n-avea această concepţie despre relaţia dintre Hristos-Învăţătorul şi Hristos-Înviat, n-ar fi înregistrat cu atâta grijă în opera sa toate cuvintele lui Iisus pentru Biserica Sa. În orice caz, Cei

[77] Pierre Bonnard, *op. cit.*, p. 416.

[78] Pr. Prof. Vasile Mihoc, *art. cit.*, p. 335.

unsprezece s-au adunat de data aceasta pe un munte binecunoscut lor (το ορος – aşa cum rezultă din prezenţa articolului hotărât) din Galileea. Probabil că este vorba aici de Muntele Fericirilor sau Muntele Taborului unde S-a schimbat la faţă în prezenţa lui Petru, Iacov şi Ioan.[79]

(17) Iisus a fost imediat recunoscut de ucenicii care se prosternează, aducându-I închinare (cf. 2, 11; 4, 9; 9, 18; 14, 33), lucru care se potriveşte foarte bine stilului mateian. Cuvântul *adorare*, de origine extrabiblică, se încadrează puţin probabil acestui gest de supunere a ucenicilor care se pregătesc să asculte poruncile lui Iisus, dar corespunde scopului eminamente teologic al Evangheliei întâi.[80] Lui Iisus Cel înviat I se cuvine închinare (adorare) ca Domn şi Dumnezeu. Înţelegerea acestui lucru aşa cum a voit de fapt Sfântul Evanghelist, ne determină să conchidem că Evanghelia de la Matei este o interpretare teologică a vieţii lui Iisus, nu o simplă istorisire a ei, realizată în spiritul trăirii comunităţii creştine, al cărei glas devine autorul.

---

[79] Se păstrează însă şi o tradiţie diferită, care plasează această arătare nu în Galileea, ci în Iudeea propriu-zisă, iar explicaţia ar fi următoarea: „Această Galilee nu era Galileea neamurilor (aceea se află la o depărtare de 200 kilometri de Ierusalim), ci era un munte din apropierea Ierusalimului. Face parte şi acest munte din Muntele Măslinilor ce se află spre Răsărit, faţă în faţă cu Ierusalimul. O înălţime din acest munte se cheamă «Mica Galilee»; aici S-a arătat Iisus învăţăceilor. Se cheamă acest loc «Mica Galilee», pentru că pe aici trece drumul ce vine din Galileea şi aici poposeau călătorii veniţi din Galileea. Aici li S-a arătat Mântuitorul apostolilor şi le-a zis: «Datu-Mi-s-a toată puterea ...» (Mt 28, 16-20; Mc 16, 15). Pe locul unde s-a petrecut această arătare şi unde Iisus a rostit cuvintele: «Mergând, învăţaţi toate neamurile...», se află azi o icoană mare, înconjurată cu grilaj de fier. Icoana arată pe Mântuitorul în clipa când îi trimite pe învăţăcei să înveţe toate neamurile. În jurul icoanei este scrisă în limba greacă porunca Mântuitorului: «Mergând, învăţaţi...». Spre întărirea amintirii acestui loc sfânt, împărăteasa Elena a ridicat aici doi stâlpi de piatră cu câte o cruce săpată în vârful lor. Stâlpii dăinuiesc până în ziua de astăzi. Pe greceşte acest loc se cheamă *Imbomon*, ceea ce înseamnă «altar»" (Pr. Iosif Trifa, *Pe urmele Mântuitorului. Însemnări din călătoria la Ierusalim*, ed. a IV-a, Sibiu, 2002, p. 243-245).

[80] Προσκυνεω e frecvent în Matei pentru a indica aceste gesturi de supunere deplină înaintea lui Iisus, asemănătoare cu cele săvârşite de sclavi în faţa stăpânilor lor. În cinci cazuri textul marcan apare diferit la Matei, comportând în plus această închinare: leprosul 8, 2 cf. Mc 1, 40; Iair 9, 18 cf. Mc 5, 22; însoţitorii Săi din corabie 14, 33 cf Mc 6, 51; femeia cananeancă 15, 25 cf Mc 7, 25; mama lui Iacov şi Ioan 20, 20 cf Mc 10, 35). Mt 27, 29 suprimă închinarea soldaţilor amintită în Mc15, 19, căci peste tot la Matei *proskynesis* exprimă doar adevărata închinare cea care vine dintr-o credinţă adâncă. Ca unui rege I s-au închinat magii, ca unui Fiu al lui Dumnezeu, apostolii (Mt 14, 33) şi în fnal tot ei I-aduc închinare ca Unuia care a devenit Biruitor prin Înviere (28, 9, 17; Lc 24, 52) (Cf. Heinrich Greeven, *TDNT*, vol. VI, ed. cit., p. 763-764).

Cuvintele οι δε εδιστασαν (dar unii s-au îndoit) sunt destul de surprinzătoare. Cine sunt cei care s-au îndoit? Sunt tot dintre cei care s-u închinat? Lasă cumva să se înţeleagă Sf. Matei că înseşi hristofaniile pot lăsa ucenicii în îndoială?

S-au propus diferite soluţii: – înţelegerea aoristului (εδιστασαν) în sensul de perfect: s-au îndoit (în timpul vieţii pământeşti a lui Iisus, sau la prima vestire a Învierii Sale, cf. Lagrange, *Biblia de la Ierusalim*), urmându-l pe Sf. Ieronim şi Vulgata; - οι δε nu sunt ucenicii care s-au închinat acum lui Iisus, ci alţii care n-au crezut niciodată în Înviere (Allen). Mai degrabă, însă, trebuie lăsat cuvintelor sensul lor evident: aceşti închinători nu erau scutiţi de o anumită ezitare, îndoială, de la verbul διστάζειν (doar aici şi în 14, 31, către Petru: „Puţin credinciosule, de ce te-ai *îndoit*?", în întreg NT).[81] Sf. Ioan Gură de Aur pare să adopte această variantă: „mi se pare că aceasta este cea din urmă arătare în Galileea, când i-a trimis să boteze. Iar dacă unii s-au îndoit, minunează-te şi cu acest prilej de dragostea de adevăr a ucenicilor, că până în cea din urmă zi nu-şi ascund cusururile. Dar şi aceştia s-au încredinţat atunci când L-au văzut".[82] S-ar mai putea traduce: *ei care se îndoiseră* (nu de Iisus, ci de cuvântul femeilor).[83] Faptul că unii s-au îndoit este totuşi în acord cu concepţia mateiană asupra membrilor Bisericii, care sunt drepţi şi păcătoşi laolaltă (cf. pilda neghinei, 13, 24-30, vezi şi Mc 16, 8)[84] credinţa şi necredinţa coexistând astfel până la Judecata finală.

(18) În conformitate cu stilul mateian specific, Iisus *se apropie* de ucenicii Săi, adresându-le cuvinte clare şi imperative (ελαλησεν – λεγων, 13, 3; 14, 27; 23, 1). Mesia vine întru ale Sale, deşi moştenirea Sa n-a ajuns încă la deplina ei realizare (cf. 24, 30 ş. u.)[85] aşa cum va fi la a doua Sa venire. Iisus preamărit are acum „toată puterea" din partea Tatălui Său. Cel ce pe muntele Carantaniei, ispitit fiind de diavolul, a refuzat să primească din partea acestuia dominaţia asupra împărăţiilor lumii (4, 9-10), proclamă că a primit-o din partea lui Dumnezeu (cf. Dn 7, 14: „şi Lui I s-a dat stăpânirea, slava şi împărăţia, şi toate popoarele, neamurile

---

[81] Cf. Pierre Bonnard, *op. cit.*, p. 417-418.

[82] *Omilii la Matei*, PSB 23, p. 1001.

[83] Vezi şi Barclay M. Newman and Philip C. Stine, *The Gospel of Matthew*, UBS Handbook Series, 1992, p. 885. Sf. Teofilact al Bulgariei zice că „aceştia care se îndoiseră erau poate din cei şaptezeci, iar mai apoi s-au încredinţat şi aceştia. Deci, se cuvine aşa să înţelegi: cei unsprezece ucenici au mers în Galileea şi s-au închinat Lui, iar unii – poate din cei şaptezeci – s-au îndoit de Hristos, dar mai pe urmă s-au încredinţat şi aceştia" (*op. cit.*, p. 473-474).

[84] Cf. *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, edited by Charles M. Laymon, Abingdon Press, 1972, p. 643.

[85] *New Bible Commentary*, third edition, Inter-Varsity Press, Leicester, England, 1970, p. 850.

şi limbile Îi vor sluji Lui. Stăpânirea Lui este veşnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăţia Lui nu va fi nimicită niciodată"); mai departe se spune despre „cer şi pământ", potrivit convingerii Bisericii primare (FA 13, 33; Rom 1, 4; Filip 2, 5-11; 1 Tim 3, 16).

Puterea, stăpânirea lui Hristos (tradusă în lumea elenistică cu κυριοτης) se întinde asupra istoriei şi destinului lumii întregi, la al cărei sfârşit Domnul va judeca toate neamurile (cf. 25, 31-46).

Menţionarea „şi pe pământ" e tipic mateiană şi transmite o puternică încurajare. Hristos stăpâneşte de fapt popoarele, iar ucenicii nu trebuie să se teamă de opoziţia adversarilor propovăduirii lor. Aşadar, în sufletele lor spusa lui Iisus avea importante ecouri morale şi misionare. Numai aşa se explică faptul că ucenicii au devenit „luminătorii popoarelor" cutreierând (cf. *Mergeţi*, din v. următor) neînfricaţi ţinuturile păgâne şi vestind radicala schimbare a vieţii, în spiritul Evangheliei lui Hristos. Prin cuvintele „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ" Domnul aduce la cunoştinţa apostolilor rezultatul final al întregii Sale activităţi mesianice. Hristos-Domnul este acum Împărat, stăpânind peste o împărăţie care „nu este din lumea aceasta" (In 18, 36), fiind o „împărăţie a cerurilor".[86]

(19) Versetele 18-20a au caracter de instituire a Tainei Sf. Botez. Acesta reprezintă textul specific mateian referitor la Botez, după ce mai înainte ne-au fost prezentate câteva date semnificative, de asemenea proprii lui Matei, despre Botezul lui Iisus (3, 13-17).[87] De misiunea ucenicilor şi a urmaşilor nu ţine numai vestirea împărăţiei lui Hristos, ci mai ales datoria de a face ucenici din toate neamurile, botezându-le şi învăţându-le să asculte de toate cele învăţate de Iisus Hristos. *Neamurile* desemnează nu doar pe păgâni, ci în egală măsură pe iudei (cf. 24, 9. 14; 25, 32). Iudeii au avut întâietate în privinţa mântuirii adusă de Mesia, mesajul Său din timpul activităţii pământeşti fiind adresat către „oile cele pierdute ale casei lui Israel" (10, 5-6. 23; 15, 24); Însă, Iisus împlineşte acum profeţia despre chemarea universală la mântuire (Is 42, 6; 45, 18-20; 49, 6). Este plin de semnificaţie faptul că în acest pasaj final al Evangheliei tema despre convertirea neamurilor, indicată sobru de-a lungul întregii Evanghelii, îşi dobândeşte acum expresia definitivă în porunca lui Hristos de după Înviere dată ucenicilor Săi. Repetiţia adjectivului ce desemnează totalitatea (*toată autoritatea...toate neamurile... şi toate*

---

[86] Matei vorbeşte de împărăţie de 51 ori, mult mai mult decât Marcu (14 ori) şi decât Luca (34 ori), folosindu-se de obicei de expresia „împărăţia cerurilor" (33 ori) în locul celei de „împărăţia lui Dumnezeu" (de 4 ori). (cf. *Introduction a la Bible*, sous la direction de A. Robert et A. Feuillet , tome II, Desclée, 1959). În aramaică termenul **malkutha** desemnează atât *împărăţie*, cât şi exercitarea stăpânirii peste o împărăţie, deci *împărăţire*.

[87] Vezi analiza acestui text la pr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, p. 335.

*câte v-am poruncit*) indică caracterul desăvârşit al Evangheliei lui Hristos, suficienţa ei deplină pentru cei care doresc mântuirea şi totodată radicalismul ei absolut care constă în a îndeplini toate poruncile dumnezeiescului Învăţător (cf. Mt 5, 19).

La Matei, tema uceniciei este foarte bine dezvoltată,[88] dar verbul μαθητευειν,[89] „a face ucenici prin învăţare, propovăduire", mai apare doar în 13, 52 şi 27, 57; urmarea versetului arată că nu este vorba doar de simplă îndoctrinare, ci de două mijloace sau acţiuni prin intermediul cărora ucenicii vor face la rândul lor ucenici (cum indică cele două verbe la participiu prezent: βαπτιζοντες şi διδασκοντες, botezând şi învăţând). *În numele* arată că se stabileşte o relaţie personală (cf. 1 Cor 1, 13; 10, 2) între cel botezat şi Persoanele Sf. Treimi.

(20) Învăţarea ocupă un loc important în Matei, atât în prezentarea lui Iisus ca Învăţătorul prin excelenţă (διδασκαλος, cf. 4, 23; 8, 19; 22, 36; 23, 8 etc), şi ca interpret eshatologic al Legii lui Dumnezeu, precum şi în polemica faţă de răii învăţători care sunt cărturarii şi fariseii (15, 9; cf. cap 23).[90] Numai aici Matei prezintă pe ucenici ca învăţători, termen care va descrie adesea activitatea Sf. Pavel în Faptele Apostolilor (11, 26; 15, 35 etc.). Pentru Matei acest termen comportă un pronunţat accent moral şi nu se referă deloc la a învăţa secretele miraculoase ale unei gnoze esoterice, ca la esenieni, nici de a învăţa pe oameni cum să raţioneze corect cu privire la lucruri şi la ei înşişi. „Tot ceea ce v-am poruncit", ca mod de a vorbi, observă Lohmeyer,[91] vine direct din V. T. (Iş 7, 2; 29,

---

[88] "In Matthew discipleship's is a paraphrase for the Christian life. There is no other way to be a Christian than to learn continually from Jesus, to obey Him, and to gather experiences in his presence" (Ulrich Luz, *op. cit.*, 139). Despre diferitele valenţe ale temei uceniciei în universul mateian vezi şi Martin H. Franzmann, *Follow Me: Discipleship According to Saint Matthew*, St. Louis, Concordia, 1961.

[89] Acest verb e mai cuprinzător decât διδασκειν, care înseamnă doar a da cuiva instrucţiune, a-l învăţa, fără a şti de fapt dacă elevul şi-a împropriat învăţătura împărtăşită. *Matitevin* înseamnă însă a-l învăţa pe cineva până ce acesta a devenit un învăţăcel (μαθητης), până ce şi-a împropriat învăţătura predată (Dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 835).

[90] „Pentru Matei, cheia de interpretare a adevărului parabolelor nu a fost în mod simplu Iisus ca om, ci Hristos Cel preamărit, pururi prezent în Biserică ca „Immanuel" până la sfârşitul lumii (28, 20; cf, 1, 23). Acest Iisus poartă urmele teologiei lui Matei. El este Fiul Omului al cărui câmp de activitate este lumea întreagă. La Matei, mai mult decât în oricare altă Evanghelie, Iisus este Învăţătorul voinţei Tatălui. Acesta este motivul pentru care interpretarea mateiană a parabolei neghinelor are un astfel de accent parenetic puternic. Cu toate acestea, Domnul Cel preamărit nu este creaţia lui teologică. Dimpotrivă! Iisus Însuşi, iar nu un Duh anonim, este prezent în Biserica Sa. A fiinţa ca Biserică, în zilele noastre, pentru Matei, înseamnă să urmezi calea vieţii lui Iisus şi să fii ucenicul, învăţăcelul Său. Evanghelia lui Matei, pentru timpul său, nu reprezintă altceva decât mesajul lui Iisus

35; Deut 1, 41; 4, 2 etc) şi corespunde expresiei ioaneice „a păzi poruncile Sale" (In 14, 15; 15, 10; 1 In 2, 22 ş. u.). Scopul misiunii creştine nu este acela de a face cunoscut un Hristos complet spiritual, ci de a-L prezenta aşa cum apare în Evanghelie, mai ales la Matei: chemând pe toţi oamenii să-L urmeze în interpretarea dată de El Legii lui Dumnezeu, interpretare despre care cap. 5-7 în special ne dă câteva exemple (asupra sensului verbului *a păzi*, cf. 19, 17; 23, 3 etc). Autoritatea universală a Domnului reclamă misiunea universală a Bisericii. Ca un Nou Moise, Iisus subliniază importanţa ascultării de poruncile Sale, care trebuie să urmeze Botezului. Sf. Maxim Mărturisitorul, tâlcuind acest verset, arată că „tot omul care s-a botezat în numele Treimii dumnezeieşti şi de viaţă făcătoare, trebuie să ţină toate câte a poruncit Domnul. Din această pricină Domnul a împreunat păzirea tuturor poruncilor cu dreapta credinţă ştiind că nu e cu putinţă să-i aducă omului mântuirea numai cu una dintre ele, despărţită de celelalte".[92]

Ultimele cuvinte ale Evangheliei trebuie înţelese ca o făgăduinţă despre ajutorul permanent şi suveran conferit trimişilor lui Hristos în lume. Domnul reia şi desăvârşeşte motivul şi făgăduinţa prezenţei divine din Vechiul Testament (Ieş 3, 12; Ios 1, 5, 9; Ier 1, 8; Is 41, 10; 43, 5; Mt 1, 23). Asigurarea dată de El nu se referă doar la nişte daruri speciale (Lc 24, 48; In 20, 22) sau chiar la o prezenţă durabilă (Mt 18, 20), ci în special la o asistenţă eficace „în toate zilele", mai ales în timp de persecuţie. Prin aceasta, prezenţa Sa este similară cu cea a Paracletului ioaneic (In 14, 16; 16, 7-11; cf. 1 In 2, 1).[93] „Cu voi" se referă în primul rând la Sfinţii Apostoli (cei unsprezece), dar nu mai puţin la Biserica pe care aceştia o conduc şi la cea care va exista până la sfârşitul veacurilor, pe care „nici porţile iadului" (Mt 16, 18) nu vor putea s-o biruie datorită asistenţei continue de care se bucură din partea lui Hristos. Nu mai puţin, aceste cuvinte de încheiere privesc pe credincioşii care se împărtăşesc de Sfânta Euharistie, în acest mod Domnul fiind „cu ei", ca şi odinioară cu Sfinţii Apostoli. Demn de notat este că în pasajul referitor la instituirea Sfintei Euharistii din Matei, Domnul adaugă imediat după vestirea despre masa ce va fi celebrată în Împărăţia Tatălui Său cuvintele „cu voi" (*meth'umon*), trăsătură care este «caracteristică orientării ecleziale a Evangheliei

---

cu privire la Împărăţia cerurilor. Decisivă, în cele din urmă, este ascultarea poruncilor Lui. Tocmai de aceea, pentru Matei, orice poruncă de-a Mântuitorului are propria sa importanţă. Tendinţa lui Matei de a corespunde căii şi învăţăturii lui Iisus este evidentă" (Ulrich Luz, *Matthew in History – Interpretation, Influence, and Effects*, Fortress Press – Minneapolis, 1994, p.82-83)

[91] Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, 1962, p. 422.

[92] Filocalia 2, p. 2.

[93] *TOB*, p. 2381, nota *b*.

întâia».[94] Importanța titlului Emanuel este covârșitoare în prima Evanghelie, el reflectând admirabil concepția lui Matei privitoare la Iisus-Mesia ca Fiul lui Dumnezeu, în Persoana Căruia Dumnezeu s-a apropiat și a venit să locuiască cu poporul Său, inaugurându-se astfel era eshatologică a mântuirii.[95]

Așa după cum sfârșitul vieții omenești constituie pentru oamenii duhovnicești temă perenă de reflecție și de înțelepciune pentru trăire virtuoasă, tot așa sfârșitul lumii de care e vorba aici are darul să arate că timpul în întregime aparține conducerii suverane a lui Dumnezeu, iar pentru Apostoli, pentru misionarii și ucenicii din toate timpurile acest lucru este un motiv de încurajare și siguranță: „Și îmbărbătându-i, de vreme ce-i trimitea la păgâni și în primejdii și la mucenicie, zice: Nu vă înfricoșați, căci *Eu voi fi cu voi până la sfârșitul veacului*. Și pomenește de sfârșit, ca să-i deștepte pe dânșii și să nu bage de seamă la cele de durere, zicând: «sfârșit vor avea toate ale lumii, ori dureri de vor fi, ori bunătăți; de aceea, nu vă lăsați biruiți de cele de durere, că trec; nici de cele bune să vă lăsați înșelați, că se sfârșesc». Însă, nu numai Apostolilor le făgăduiește acestea – că va fi împreună cu ei – ci și tuturor ucenicilor Lui, căci nu aveau Apostolii să trăiască până la sfârșitul veacului. Deci și nouă și celor de după noi ni se făgăduiește aceasta. Și nu numai până la sfârșit va fi, iar apoi va lipsi, să nu fie aceasta! Că de atunci mai vârtos va fi împreună cu ai Lui, mai strălucit și mai arătat, că acest cuvânt «până», oriunde s-ar afla în Scriptură nu leapădă vremea cea de pe urmă".[96] *Sfârșitul veacului* este aceeași expresie folosită în 13, 39 în parabola neghinei. Perioada indicată aici este cea care se cuprinde între timpul preamăririi lui Hristos prin Înviere și sfârșitul lumii sau al timpului.

După αιωνος majoritatea manuscriselor, urmate de textul recept încheie Evanghelia cu αμην ceea ce denotă folosirea liturgică a textului.[97]

**Pr. Ioan MIHOC**
**Doctorand, Facultatea de Teologie «Andrei Şaguna», Sibiu**

[94] Cf. Pr. Prof. Vasile Mihoc, *art. cit.*, p. 335-336

[95] Cf. Jack Dean Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, London, 1976, p. 95-96.

[96] Sf. Teofilact al Bulgariei, *op. cit.*, p. 476-477.

[97] Bruce M. Metzger, *A textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, 1975, p.72.

**Abstract:** *Christianity is primary the religion of the Resurrection (cf. 1 Cor. 15:14). The Gospels do not explain the event itself, but only the Resurrection is that which may explain the Gospels. In the Gospel of Matthew, the Lord Himself openly completes four times the dramatic scene of Passion by the glorious light of His Resurrection: 16:21; 17:22-23; 20:18-19, and 26:31-32. There are also two references that speak allegorically about it: the sign of the Jonah (12:38-42; 16.1-4) and the sign of Temple build anew (26: 61, indirectly, in the words of the false witnesses). Through the exegesis of these prophecies made up by Jesus Himself one may notice that between Jesus' life and His Resurrection there is an internal harmony, which makes the last one worth of faithfulness. Obviously, the Resurrection ratifies the messianic teaching of the Lord. Matthew added two new scenes to the traditional narrative of the Resurrection – such as it is for example in Mark 16 –, according to his particular aims: 1) the appearance of the angel and the earthquake which accompanied it (28:2-4; the earthquake is a sign pointing to the general resurrection) and 2) the appearance of the Risen Lord (28:9-10) giving Himself to the saint women the command that His disciples be informed about the meeting in Galilee. Finally, by saying He is "with you always" (28:20), Jesus means His Resurrection is neither of the past, nor of the future. He is always present in our lives through the Holy Spirit, beginning with our baptism in the name of Holy Trinity (28, 19), and after that by partaking eternal life in the Eucharist.*

# "RECAPITULAREA ÎN HRISTOS" ÎN EPISTOLELE CĂTRE COLOSENI ŞI EFESENI*

## Preliminarii

La sfârşitul anului 62 şi începutul anului 63 d.Hr., Sfântul Apostol Pavel se afla închis la Roma pentru zelul arătat în predicarea Evangheliei Mântuitorului. Aici el primeşte vizita ucenicului său Epafras, care îi vorbeşte despre propăşirea colosenilor în credinţă şi dragoste (Col 1, 3-5), dar şi despre existenţa unor învăţături şi practici care puneau în primejdie învăţătura şi viaţa creştină din comunitatea de aici (Col 2, 18-20). Este vorba de o erezie iudeo - gnostică ai cărei adepţi acordau o cinste exagerată îngerilor, socotindu-i fiinţe necreate, intermediare între Dumnezeu şi noi şi mijlocitori ai Revelaţiei. Această rătăcire împrumutase elemente atât din iudaism cât şi din gnosticism. Din iudaism faptul că făceau deosebire între mâncăruri şi băuturi şi acordau o importanţă deosebită sâmbetelor şi lunilor noi (Col 2, 16, 21), iar din gnosticism faptul că voiau să despartă pe Dumnezeu de lume.[1]

Influienţaţi de iudeo-gnostici, creştinii din Colose ajunseseră la acest cult, considerând că Dumnezeu, în strălucirea Sa, nu poate fi cunoscut şi de aceea soarta creştinilor a fost încredinţată unor intermediari, adică îngerilor.[2]

Fiind informat de către Epafras despre eroarea din Colose, Sf. Ap. Pavel scrie în grabă Epistola către Coloseni pentru a rezolva problemele. Apoi, a mai scris o Epistolă către Efeseni, în care dezvoltă ideile care i le-a sugerat controversa din Colose. Face acest lucru pe larg, cu răgaz şi fără ton polemic (situaţia este asemănătoare cu cea a Epistolelor către Galateni şi către Romani).

---

* Referat alcătuit în cadrul cursurilor de doctorat, sub îndrumarea pr. prof. dr. Vasile Mihoc, care a dat şi avizul pentru a fi publicat.

[1] După cum se ştie, gnosticii obişnuiau să-şi reprezinte universul văzut şi nevăzut printr-o ierarhie de trepte fixe. Şi îngerii, potrivit viziunilor lor, făceau parte dintr-o ierarhie cerească. Cum erau uşor tentaţi să absolutizeze sau să ipostazieze una sau alta din treptele ierarhiei îngerilor, aşa s-ar putea explica cum au ajuns la ideea unui cult exagerat al îngerilor, ca expresie a acestei ipostazieri. Consecinţa negativă a acestui cult exagerat a fost diminuarea operei de mântuire a Domnului Iisus Hristos şi minimalizarea persoanei şi activităţii Sale - cf. Drd. Dumitru Viezuianu, *Mântuitorul Iisus Hristos şi sfinţii îngeri după epistola către Coloseni a Sf. Ap. Pavel,* ST, 1 - 2 / 1977, p. 75.

[2] Pr. Dr. Haralambie Rovenţa, *Epistola către Coloseni a Sf. Ap. Pavel,* Bucureşti, 1964, p. 90.

Epistola către coloseni nu a fost adresată necredincioşilor pentru a-i converti la creştinism, ci celor credincioşi, pentru a-i avertiza să trăiască în Hristos pe Care l-au primit. Creştinii coloseni nu s-au întrebat probabil dacă Iisus e unicul Mântuitor al lumii. Problema lor, din punctul de vedere al Sfântului Apostol Pavel, era aparenta incapacitate de a vedea ceva greşit în a combina credinţa în Hristos cu practicile lor religioase anterioare.[3]

În perioada scrierii, Apostolul Pavel se afla la închisoare, în Roma, pentru credinţa lui în Iisus Hristos ca unic Mântuitor al umanităţii. În consecinţă, credinţa sa în universalitatea mântuirii în Hristos, credinţă împărtăşită de coloseni, nu este un exerciţiu teoretic, ci o chestiune de viaţă şi de moarte. El simte de datoria sa să-i avertizeze pe credincioşii din Colose să-şi întărească credinţa în Hristos. Odată scoşi de sub puterea întunericului (puterea duhurilor necurate), la lumină, creştinii trebuie să trăiască în credinţa Celui ce ne-a răscumpărat prin sângele Său, iertându-ne păcatele.

În partea de început a Epistolei către Coloseni (secţiunea 1, 13-23, care cuprinde hristologia epistolei), Sf. Ap. Pavel reaminteşte creştinilor din Colose principalele aspecte ale dogmei hristologice şi în special acelea care erau înţelese greşit de eretici. În acest scop, el aminteşte cititorilor epistolei sale că au fost eliberaţi de sub stăpânirea întunericului de către Dumnezeu-Tatăl, prin jertfa Fiului Său iubit, Domnul nostru Iisus Hristos. Subliniind această idee dogmatică, Sf. Ap. Pavel dă pe faţă erezia celor ce susţineau că Iisus Hristos n-ar fi singurul mijlocitor între om şi Dumnezeu şi că alţi mijlocitori ar merita mai multă cinstire şi adorare.[4]

Hristos - spune Sfântul Pavel - posedă întâietatea absolută atât în ordinea creaţiei cât şi în ordinea mântuirii. El îl exprimă pe Dumnezeu, El este chipul nevăzutului Dumnezeu (Col 1, 15), în El Dumnezeu a sălăşluit toată puterea şi plinătatea (dumnezeirii), iar cele văzute şi cele nevăzute s-au făcut prin El (Col 1, 16). Apostolul insistă la cele nevăzute, deoarece erezia din Colose tindea să ridice ierarhiile cereşti la un rang superior, care însemna un atentat la această întâietate a lui Hristos. El este mai înainte decât toate, El este ***principiul*** şi ***ţinta*** creaţiei. Creaţia vine de la El şi tinde spre El. Hristos este creatorul şi modelul de realizat pentru făpturile create, El este chipul realizat al lui Dumnezeu. Noi creştinii trebuie să ajungem la asemănarea cu Hristos, care are întâietatea absolută atât în ordinea creaţiei, cât şi în ordinea mântuirii. Hristos este "Capul trupului" (al Bisericii -

---

[3] Mulţi creştini fac acelaşi lucru astăzi. Ei nu văd o problemă în a combina credinţa lor în Hristos cu alte practici şi ceremonialuri care pot fi împotriva Evangheliei, fie că acestea îşi au originea în religia lor tradiţională (precum în Africa sau Asia), într-o cultură occidentală decreştinizată sau în religiozitatea erei post-modernismului: New Age.

vers. 18). Aşa cum El stă la începutul zidirii celei dintâi, tot aşa stă la începutul zidirii celei noi.

În versetul 20 se vorbeşte despre împăcarea prin Hristos, idee pe care o dezvoltă în versetele 21-23. Colosenii care erau odinioară vrăjmaşi ai lui Dumnezeu, au fost împăcaţi cu Dumnezeu prin Iisus Hristos, de aceea ei trebuie să rămână acum întemeiaţi în credinţă şi în nădejdea Evangheliei. Acelaşi verset (v. 20) afirmă aspectul "cosmic" al împăcării cu Dumnezeu: *"Şi prin El toate pentru El să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, pace făcând prin El, prin sângele crucii Sale"*. Este textul neo-testamentar cel mai clar în ceea ce priveşte aspectul cosmic al mântuirii. Mântuirea adusă de Hristos este în primul rând pentru oameni, dar nu în mod exclusiv, ea adresându-se întregii făpturi (Rom 8, 19-22).

Spre deosebire de Epistola către Coloseni în care Hristos e prezentat a fi întâiul în ordinea creaţiei şi a mântuirii, în Epistola către Efeseni Hristos este prezentat a fi *"Cap al Bisericii"*, iar Biserica *"Trupul Său"*. Biserica are chemarea de a îngloba în ea întreaga făptură a lui Dumnezeu, întreg cosmosul înnoit. Gândind la acest atribut al Bisericii de "Trup al lui Hristos", Sf. Ap. Pavel pune şi problema "unirii" iudeilor cu păgânii în Hristos tratată în Epistola către Romani.

Pentru el, Biserica este comunitatea mântuitoare, care cuprinde în sine iudei şi neamuri. Nivelarea diferenţelor dintre iudei şi păgâni s-a făcut prin jertfa de pe cruce a Mântuitorului. Creştinii, de orice neam ar fi, prin însuşi faptul că au fost "pecetluiţi cu Sfântul Duh al făgăduinţei" (Efes 1, 13) prin Sfânta Taină a Botezului, devin fii ai lui Dumnezeu, fiind înfiaţi "prin Iisus Hristos" (Efes 1, 5).[5]

În Epistola către Efeseni, Biserica este privită mai ales în perspectiva de Trup tainic al Domnului. După cum esenţial la un trup este unitatea organelor într-un principiu comun de viaţă şi de mişcare, deşi ele prezintă o varietate cu diverse structuri şi funcţiuni, tot astfel este şi în Biserică. Diversitatea mădularelor şi unitatea lor într-un singur Trup tainic (Efes 4, 15 - 16) sunt cele două caracteristici ale Bisericii.

Toţi formăm un trup. Această realitate atrage după sine faptul că fiecare ne completăm şi ne desăvârşim unii pe alţii, încât totul revine la unitate, iar fiecare se regăseşte întreg în oricare din ceilalţi.[6]

---

[4] Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu, *Ideile dogmatice şi misionare ale epistolei către Coloseni*, MO, 4 - 6 / 1954, p. 153.

[5] Pr. Drd. Vasile Mihoc, *Unitatea creştinilor în Hristos şi prin Biserică, după epistola către Efeseni*, MA, 1 - 3 / 1976, p. 105.

[6] *Ibidem*, p. 107.

**COLOSENI 1, 18 - 20:**

***"Şi El (Hristos) este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morţi, ca să fie El cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălăşluiască toată plinătatea (dumnezeirii). Şi printr-Însul toate cu Sine să le împace, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri".***

Sfântul Apostol Pavel vrea să transmită aici colosenilor ceea ce este Hristos: "începutul", adică Creatorul lumii împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, dar şi "întâiul născut din morţi" - cel ce mântuieşte lumea şi o duce la finalitatea ei.[7]

Iisus Hristos este "întâiul născut din morţi" nu pentru că el a înviat primul din morţi, ci pentru că a înviat din morţi şi n-a mai murit, dăruind tuturor oamenilor învierea din morţi, ca unul ce este începătură a învierii, căci alţii au înviat din morţi mai înainte de Hristos, dar iarăşi au murit. El a înviat cu învierea cea desăvârşită (Filip 2, 11).

Începând cu versetul 18, Sf. Ap. Pavel trece de la considerarea lui Hristos ca făcătorul şi mediatorul universului creat, la ideea complementară de Hristos făcător şi mediator a noii creaţii care se formează în jurul nucleului umanităţii mântuite - Biserica creştină. Cele trei predicate: cap, început, întâiul năsut din morţi, toate au o semnificaţie cosmică.

În nici unul dintre contexte, învierea lui Hristos nu este egalată în vreun sens de minunea învierii morţilor pe care-l găsim relatat în Evanghelii. În toate aceste minuni, subiectul este readus la viaţă, trupul său muritor este reanimat pentru o următoare perioadă de existenţă în aceleaşi condiţii. *"Hristos înviat din morţi, nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui"* (Rom 6, 9). Astfel învierea Sa inaugurează pentru om o nouă viaţă, o viaţă care a trecut prin moarte şi a ieşit victorioasă, viaţa veşnică.[8]

---

[7] Hristos este "Întâiul - Născut decât toată făptura" Πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col 1,15), dar şi "Întâiul - Născut din morţi" Πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col 1, 18). Aceasta înseamnă că El premerge pe toţi cei ce vor învia după El precum Întâiul Născut premerge pe toţi cei născuţi după El. Astfel *există o strânsă relaţie între creaţie şi mântuire, deoarece înnoirea creaţiei a fost săvârşită de Acelaşi Cuvânt care a creat-o la început"* - Sf. ATANASIE cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului*, I, 1; cf. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii,* O, 2 / 1983, p. 236.

[8] Francis W. Beare, *The interpreter's Bible - A Commentary in Twelve Volumes,* vol.11, Abingdon-Nashville, Tennessee, 1980, pp. 167 - 172.

## Imn al Bisericii primare

În traducerea latină a Bibliei (Vulgata), aceste versete (ver. 18 -20) fac parte dintr-un imn numit "Hristos - Chipul lui Dumnezeu celui nevăzut" (**Hymnus in Christum Dei invisibilis imaginem: 1, 12-20**),[9] sau "Gratias agamus (Deo) Patri", după cuvintele cu care începe acest imn:

12 εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα
(Gratias agamus (Deo) Patri, qui idoneos nos fecit in partem
**Mulţumind cu bucurie Tatălui, Care ne-a învrednicit pe noi să luăm parte**
τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί·
(sortis sanctorum in lumine;)
**la moştenirea sfinţilor, întru lumină;**
13 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν
(qui eripuit nos de potestate tenebrarum)
**El ne-a scos de sub puterea întunericului**
ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν
(et transtulit in regnum Filii dilectionis suae,)
**şi ne-a strămutat în împărăţia Fiului iubirii Sale,**
14 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν «δια του αιματος αυτου»
(in quo habemus redemptionem, «per sanguinem eius»)
**Întru Care avem răscumpărarea** «prin sângele Lui»,
τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.
(remissionem peccatorum;)
**adică iertarea păcatelor;**
15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
(qui est imago Dei invisibilis,)
**Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut,**
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,
(primogenitus omnis creaturae,)
**mai întâi născut decât toată făptura.**
16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
(quia in ipso condita sunt universa in caelis et in terra,)
**Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ,**

---

[9] Nestle-Aland, *Novum Testamentum - Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994, p. 524; H. P. Rüger; Nestle - Aland, *Biblia Sacra*, Utriusque Testamenti, Editio Hebraica et Graeca, Stuttgart, 1990 - 1994, p. 504.

τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,
(visibilia et invisibilia,)
**cele văzute, şi cele nevăzute,**
εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι·
(sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates.)
**fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii.**
τὰ πάντα δι'αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται·
(Omnia per ipsum et in ipsum creata sunt.)
**Toate s-au făcut prin El şi pentru El.**
17 καὶ αὐτς ἐστιν πρὸ πάντων
(Et ipse est ante omnia,)
**El este mai înainte decât toate**
καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,
(et omnia in ipso constant.)
**şi toate prin El sunt aşezate.**
18 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας.
(Et ipse est caput corporis ecclesiae;)
**Şi El este capul trupului, al Bisericii;**
ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
(qui est principium, primogenitus ex mortuis,)
**El este începutul, întâiul născut din morţi,**
ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,
(ut sit in omnibus ipse primatum tenens,)
**ca să fie El cel dintâi întru toate.**
19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
(Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare.)
**Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălăşluiască toată plinătatea.**
20 καὶ δι'αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,
(Et per eum reconciliare omnia in ipsum,)
**Şi printr-Însul toate cu Sine să le împace,**
εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, (δι' αὐτοῦ)
(pacificans per sanguinem crucis eius,)
**făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale,**
εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
(sive quae in terris sive quae in caelis sunt.)
**fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri.**

Acest imn, ca de altfel şi imnul din Efeseni, este parte integrantă din cultul liturgic al Bisericii Romano - Catolice, folosindu-se în slujbele Utreniei şi Vecerniei.[10] Biserica Ortodoxă foloseşte doar un singur imn neo-testamentar: în slujba Utreniei se cântă imnul numit "Cântarea Mariei" (Lc 1, 46 - 55), faţă de cele 11 imne neo-testamentare folosite de Biserica Romano - Catolică în servicul divin: Magnificat anima mea (Lc 1, 46 - 55), Benedictus Dominus Deus (Lc 1, 68 - 79), ***Benedictus Deus et Pater (Efes 1, 3 - 10),*** Christus Iesus, cum in (Fil 2, 6 - 11), ***Gratias agamus Deo (Col 1, 12 - 20),*** Qui manifestatus est (1 Tim 3, 16), Christus passus est (1 Ptr 2, 21 - 24), Dignus es, Domine (Apoc 4, 11; 5, 9 - 12), Gratias agimus (Apoc 11, 17 - 18; 12, 10 - 12), Magna et (Apoc 15, 3 - 4) şi Salus et gloria (Apoc 19, 1 - 7).[11]

După unele studii recente, imnul din Coloseni a fost foarte probabil un imn de botez; s-ar putea în acelaşi timp să fi fost un fel de crez rostit de fiecare creştin în momentul botezului. Perspectiva Apostolului Pavel asupra identităţii creştinului credincios este cheia pentru înţelegerea acestui imn şi a abordării unicităţii şi universalităţii lui Hristos.[12]

Potrivit teologului catolic Luis Carlos Reyes, imnul din Coloseni a fost un imn pre-paulin, redactat de Sf. Ap. Pavel sau de un discipol al acestuia. A fost redactat de Sf. Ap. Pavel în sensul că apostolul a preluat secţiunea cuprinsă între versetele 15-20 şi a încadrat-o în planul epistolei sale. Acest lucru poate fi văzut din frecvenţa aluziilor personale care sunt făcute destinatarilor prin folosirea constantă a persoanelor întâia şi a doua plural, atât înainte (vers. 2-14), cât şi după acest imn (vers. 21 ş.u.):

> *Mulţumim lui Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos,* ***rugându-ne totdeauna pentru voi, căci am auzit despre credinţa voastră în Hristos Iisus şi despre dragostea ce aveţi către toţi sfinţii*** (vers. 3-4); *Mulţumind cu bucurie Tatălui, Care* ***ne-a învrednicit pe noi să luăm parte la moştenirea sfinţilor,*** *întru lumină;* ***El ne-a scos de sub puterea întunericului şi ne-a strămutat în împărăţia Fiului iubirii Sale*** (vers. 12-13)...

O dată cu secţiunea 15-20 autorul imnului nu mai face referinţe directe la cititori în aceeaşi manieră personală. Atenţia lui este orientată, în mod specific, asupra Fiului lui Dumnezeu şi poziţiei pe care Acesta o are faţă de Creaţie şi Biserică.

---

[10] *Antiphonarium eremi beatae Virginis Mariae,* ad Laudes et Vesperas, Einsiedeln, MCMLXXXVII (1987), p. 634 - 636.

[11] *Ibidem,* p. 1082.

[12] Teresa OKURE, *"In Him all things hold together": a missiological reading of Colossians 1: 15 - 20,* in IRM, No. 360, January 2002, p. 64.

Această secţiune dogmatică poate fi împărţită în trei strofe, aşa cum este arătat în tabelul următor:

| | | |
|---|---|---|
| vers 15 | 1. ὅς ἐστιν | |
| | 2. εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, | |
| | 3. πρωτότοκος πάσης κτίσεως, | |
| vers 16 | 4. ὅτι | |
| | 5. ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα | |
| | 6. ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, | A |
| | 7. τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, | |
| | 8. εἴτε θρόνοι | |
| | 9. εἴτε κυριότητες | |
| | 10. εἴτε ἀρχαὶ | |
| | 11. εἴτε ἐξουσίαι· | |
| | 12. τὰ πάντα δι᾽αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται· | |
| vers 17 | 13. καὶ αὐτς ἐστιν πρὸ πάντων | |
| | 14. καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, | B |
| vers 18 | 15. καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας. | |
| | 16. ὅς ἐστιν | |
| | 17. ἀρχή, | |
| | 18. πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, | |
| | 19. ἵνα γένηται αὐτὸς πρωτεύων, ἐν πᾶσιν | |
| vers 19 | 20. ὅτι | C |
| | 21. ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι | |
| vers 20 | 22. καὶ δι᾽αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν | |
| | 23. εἰρηνοποιήσας | |
| | 24. διὰ | |
| | 25. τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, | |
| | 26. εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς | |
| | 27. εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. | |

Atenția noastră este orientată pe corespondența internă dintre cuvintele similare care sunt plasate în poziții paralele unele față de celelalte, respectiv în strofele A și C:

| Strofa A | | Strofa C | |
|---|---|---|---|
| 15 | ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου,πρωτότοκος πάσης κτίσεως(Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, **mai întâi născut decât toată făptura)** | 18 b | ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν(El este începutul, **întâiul născut din morți)** |
| 16 a | ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάνταἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,**(Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ)** | 19 | ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶντὸ πλήρωμα κατοικῆσαι**(Că în El a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiască toată plinătatea)** |
| 16 c | τὰ πάντα δι᾽αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται**(Toate s-au făcut prin El și pentru El)** | 20 a | καὶ δι᾽αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,**(Și printr-Însul toate cu Sine să le împace)** |

Aceste corespondențe nu sunt accidentale. Ele demonstrează intenția autorului de a alcătui un imn în care fiecare virgulă are un rol bine definit.[13]

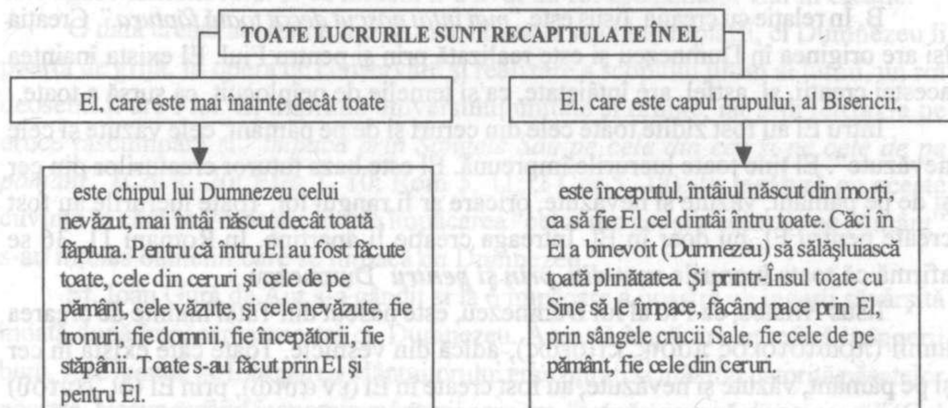
Autorul imnului din Coloseni folosește multe imagini și simboluri (*chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura, începutul, întâiul născut din morți*) cu scopul de a produce în mintea cititorului și ascultătorului o imagine mentală a recapitulării noastre în Hristos. Expresia "*întâiul născut din morți*" are un impact emotiv mai mare asupra ascultătorului decât "*întâiul înviat din morți*"; tot așa a spune "*prin sângele crucii Sale*" nu este același lucru cu a spune "*prin jertfa sa*".

În acest din urmă exemplu imaginea morții răscumpărătoare a Domnului Hristos este deja plasată în mintea noastră. Așadar, autorul selectează efectiv

[13] Luis Carlos Reyes, *The Structure and Rhetoric of Colossians 1:15-20, Filologia Neotestamentaria* 12, (Roma, 1999), pp. 141-142.

cuvintele ca să exprime cel mai bine simţămintele sale. Imaginile, înţelesurile figurative, simbolurile şi metaforele, toate acestea servesc scopului mnemotic[14] al autorului.

Din analiza structurală şi formală a imnului distingem punctul pivot al întregului imn: *toate lucrurile sunt cuprinse, recapitulate în El.*




Din punct de vedere dogmatic, ce se desprinde din acest imn este o triplă relaţie: Mântuitorul Iisus Hristos, pe de o parte, în relaţie cu Dumnezeu Tatăl, lumea creată şi Biserica, pe de altă parte.

A. În relaţie cu Dumnezeu, Iisus îl face vizibil pe invizibilul Dumnezeu. Trebuie să ţinem seama că Apostolul Pavel scria unor oameni obişnuiţi şi se aştepta ca ei să înţeleagă epistola citită lor. Prin natura lucrurilor, o imagine este vizibilă. În sfera religioasă, invizibilul este făcut vizibil.

În Deuteronom 4, 15 se interzice realizarea imaginii lui Dumnezeu, deoarece iudeii nu i-au văzut "forma" în Sinai, formă pe care să-şi bazeze realizarea unei asemenea imagini. Evanghelia după Ioan oferă poate semnificaţia cea mai simplă a termenului de imagine (chip). Iisus îi spune lui Filip că a-L vedea pe El este a-L vedea pe Tatăl care L-a trimis (In 14, 6).

Mântuitorul nostru Iisus Hristos este "chipul lui Dumnezeu cel nevăzut" εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου în sensul că El însuşi este Dumnezeu. Este deofiinţă

---

[14] Ansamblu de procedee care înlesnesc memorarea cunoştinţelor pe baza unor asociaţii dirijate.

cu Tatăl prin natura Sa divină. *"În El locuieşte toată plinătatea* (πλήρωμα) *dumnezeirii"* (Col 1, 19; 2, 9) adică în persoana divino-umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat sălăşluieşte divinitatea ca atare şi nu o parte sau o energie a ei. În virtutea acestui fapt El posedă toate însuşirile divinităţii, este împreună-creator şi proniator al universului, este veşnic, pretutindeni prezent (Col 1, 16-17; 2, 9).

B. În relaţie cu creaţia, Iisus este *"mai întâi născut decât toată făptura"*. Creaţia îşi are originea în Dumnezeu şi este realizată prin şi pentru Fiul. El exista înaintea acestei creaţii, şi, astfel, are întâietate, ca şi temelie de neînlocuit, ca sursă a toate.

Întru El au fost zidite toate cele din ceruri şi de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute". El ţine toate lucrurile împreună. El este baza tuturor creaturilor din cer şi de pe pământ, văzute şi nevăzute, oricare ar fi rangul lor. Toate lucrurile au fost create pentru El, nu doar în El. Întreaga creaţie Îi aparţine. În Romani 11, 36 se afirmă că toate lucrurile sunt ***din, prin şi pentru*** Dumnezeu.

Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, este născut din Tatăl înainte de crearea lumii (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), adică din veşnicie. Toate câte există în cer şi pe pământ, văzute şi nevăzute, au fost create în El (ἐν αὐτῷ), prin El (δι 'αὐτοῦ) şi pentru El (εἰς αὐτὸν) şi toate se ţin în El (ἐν αὐτῷ).

Fiul este prezentat drept *"mai întâi născut decât toată făptura"* πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col 1, 15). Comentând acest verset, Sf. Ioan Gură de Aur observă că Apostolul n-a scris în Epistolă "mai întâi creat", ci "mai întâi născut", cuvântul "născut" atestând chiar de la început superioritatea absolută a Fiului lui Dumnezeu faţă de orice creatură, fie ea văzută sau nevăzută.

Expresia "mai întâi născut decât toată făptura" include două idei: ideea că Fiul nu este creatură, ci Fiu şi deofiinţă cu Tatăl, şi ideea că Fiul este născut din veşnicie. Naşterea Fiului nu are loc numai înaintea faptului creaţiei lumii celei văzute şi nevăzute, ci şi înaintea apariţiei oricărei creaturi, inclusiv a îngerilor.[15]

Vorbind despre Mântuitorul Iisus Hristos în raport cu lumea creată, Sfântul Apostol Pavel, în deplin acord cu datele Revelaţiei (Fac 1, 27; In 1, 3, 10), afirmă că Mântuitorul este Creatorul şi Proniatorul întregii lumi (Col 1, 16), că *"în El au fost făcute toate cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute, fie tronuri fie domnii, fie căpetenii, fie stăpâniri"* (Col 1, 16). Prin "cele din ceruri... cele nevăzute" înţelegem fiinţele spirituale, toate cetele de îngeri, iar prin "cele de pe pământ... cele văzute", înţelegem toată lumea pământească, inclusiv oamenii.

---

[15] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a III-a la Coloseni*, cf. Drd. Dumitru Viezuianu, *art. cit.*, p. 77.

O enumerare a cetelor îngereşti se mai face şi în Epistola către Efeseni (1, 21), însă acolo ordinea este diferită: ("domnii, stăpâniri, puteri, dregătorii"). Diferenţele existente între enumerări sunt suficiente pentru a arăta că Apostolul n-a avut intenţia să dea o listă completă a ierahiei îngerilor. El a voit numai să arate că pe pământ şi în cer, în afară de celelalte persoane ale Sfintei Treimi, nimeni nu este egal Mântuitorului şi că nimeni n-a avut un rol asemănător Lui în creaţie.[16]

O dată creată această lume nu este lăsată la voia întâmplării, ci Dumnezeu îi poartă de grijă. În opera de conservare şi realizare a scopului ultim al lumii, un rol deosebit îl are Fiul. El imprimă universului unitate şi ordine, iar prin jertfa Sa pe cruce răscumpără şi *"împacă prin Sângele Său pe cele din cer şi pe cele de pe pământ"* (Col 1, 20; Efes 1, 10; Rom 5, 11; 2 Cor 5, 18). În legătură cu aceste cuvinte în care se vorbeşte despre împăcarea "celor din cer şi a celor de pe pământ" s-au înţeles oamenii care se împacă cu Dumnezeu.[17]

Sf. Ioan Gură de Aur s-a gândit şi la o împăcare a noastră cu îngerii săvârşită îndată după împăcarea noastră cu Dumnezeu. Această împăcare se referă la îngerii buni, care înainte de Întruparea Mântuitorului erau miraţi şi mâhniţi datorită păcatelor noastre. Necunoscând iconomia mânturii care era *"taină ascunsă din veacuri"* (Col 1, 26), îngerii s-au bucurat văzând actul săvârşit de Fiul lui Dumnezeu pe cruce.[18]

Între cer şi pământ a fost restabilită armonia, prin mântuirea celor buni şi pedepsirea celor răi. Îngerii cunosc iconomia (taina mântuirii) abia prin Biserică, pentru că pe de o parte văd desfăşurarea ei în istoria omenirii, pe de alta pentru că prin recapitulare sunt adunaţi şi ei împreună cu oamenii în Hristos, care este "Capul" tuturor. De-abia prin desfăşurarea iconomiei au putut să ştie şi îngerii despre ea.[19]

C. În relaţie cu Biserica, Iisus Hristos este sursa, capul Bisericii care este Trupul Său, precum este sursa, capul întregii creaţii. Biserica este numită Trupul lui Hristos, iar Hristos este cap al Bisericii, arătându-se legătura indisolubilă dintre Hristos şi Biserică.[20]

---

[16] Pr. Dr. Haralambie Rovenţa, *op. cit.*, p.53.

[17] Col 1, 20: *Dumnezeu a împăcat* (ἀποκαταλλάξαι) *prin Hristos toate cu sine.*

[18] Pr. Dr. Haralambie Rovenţa, *op. cit.*, p. 59; Drd. Dumitru Viezuianu, *art. cit.*, pp. 77 - 78.

[19] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască temei al iconomiei bisericeşti,* O, 1 / 1969, p. 6.

[20] Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu, *Ideile dogmatice şi misionare ale epistolei către Coloseni*, p.154.

cu Tatăl prin natura Sa divină. *"În El locuieşte toată plinătatea* (πλήρωμα) *dumnezeirii"* (Col 1, 19; 2, 9) adică în persoana divino-umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat sălăşluieşte divinitatea ca atare şi nu o parte sau o energie a ei. În virtutea acestui fapt El posedă toate însuşirile divinităţii, este împreună-creator şi proniator al universului, este veşnic, pretutindeni prezent (Col 1, 16-17; 2, 9).

B. În relaţie cu creaţia, Iisus este *"mai întâi născut decât toată făptura"*. Creaţia îşi are originea în Dumnezeu şi este realizată prin şi pentru Fiul. El exista înaintea acestei creaţii, şi, astfel, are întâietate, ca şi temelie de neînlocuit, ca sursă a toate.

Întru El au fost zidite toate cele din ceruri şi de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute". El ţine toate lucrurile împreună. El este baza tuturor creaturilor din cer şi de pe pământ, văzute şi nevăzute, oricare ar fi rangul lor. Toate lucrurile au fost create pentru El, nu doar în El. Întreaga creaţie Îi aparţine. În Romani 11, 36 se afirmă că toate lucrurile sunt ***din, prin şi pentru*** Dumnezeu.

Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, este născut din Tatăl înainte de crearea lumii (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), adică din veşnicie. Toate câte există în cer şi pe pământ, văzute şi nevăzute, au fost create în El (ἐν αὐτῷ), prin El (δι 'αὐτοῦ) şi pentru El (εἰς αὐτὸν) şi toate se ţin în El (ἐν αὐτῷ).

Fiul este prezentat drept *"mai întâi născut decât toată făptura"* πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col 1, 15). Comentând acest verset, Sf. Ioan Gură de Aur observă că Apostolul n-a scris în Epistolă "mai întâi creat", ci "mai întâi născut", cuvântul "născut" atestând chiar de la început superioritatea absolută a Fiului lui Dumnezeu faţă de orice creatură, fie ea văzută sau nevăzută.

Expresia "mai întâi născut decât toată făptura" include două idei: ideea că Fiul nu este creatură, ci Fiu şi deofiinţă cu Tatăl, şi ideea că Fiul este născut din veşnicie. Naşterea Fiului nu are loc numai înaintea faptului creaţiei lumii celei văzute şi nevăzute, ci şi înaintea apariţiei oricărei creaturi, inclusiv a îngerilor.[15]

Vorbind despre Mântuitorul Iisus Hristos în raport cu lumea creată, Sfântul Apostol Pavel, în deplin acord cu datele Revelaţiei (Fac 1, 27; In 1, 3, 10), afirmă că Mântuitorul este Creatorul şi Proniatorul întregii lumi (Col 1, 16), că *"în El au fost făcute toate cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute, fie tronuri fie domnii, fie căpetenii, fie stăpâniri"* (Col 1, 16). Prin "cele din ceruri... cele nevăzute" înţelegem fiinţele spirituale, toate cetele de îngeri, iar prin "cele de pe pământ... cele văzute", înţelegem toată lumea pământească, inclusiv oamenii.

---

[15] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a III-a la Coloseni*, cf. Drd. Dumitru Viezuianu, *art. cit.*, p. 77.

O enumerare a cetelor îngereşti se mai face şi în Epistola către Efeseni (1, 21), însă acolo ordinea este diferită: ("domnii, stăpâniri, puteri, dregătorii"). Diferenţele existente între enumerări sunt suficiente pentru a arăta că Apostolul n-a avut intenţia să dea o listă completă a ierahiei îngerilor. El a voit numai să arate că pe pământ şi în cer, în afară de celelalte persoane ale Sfintei Treimi, nimeni nu este egal Mântuitorului şi că nimeni n-a avut un rol asemănător Lui în creaţie.[16]

O dată creată această lume nu este lăsată la voia întâmplării, ci Dumnezeu îi poartă de grijă. În opera de conservare şi realizare a scopului ultim al lumii, un rol deosebit îl are Fiul. El imprimă universului unitate şi ordine, iar prin jertfa Sa pe cruce răscumpără şi *"împacă prin Sângele Său pe cele din cer şi pe cele de pe pământ"* (Col 1, 20; Efes 1, 10; Rom 5, 11; 2 Cor 5, 18). În legătură cu aceste cuvinte în care se vorbeşte despre împăcarea "celor din cer şi a celor de pe pământ" s-au înţeles oamenii care se împacă cu Dumnezeu.[17]

Sf. Ioan Gură de Aur s-a gândit şi la o împăcare a noastră cu îngerii săvârşită îndată după împăcarea noastră cu Dumnezeu. Această împăcare se referă la îngerii buni, care înainte de Întruparea Mântuitorului erau miraţi şi mâhniţi datorită păcatelor noastre. Necunoscând iconomia mânturii care era *"taină ascunsă din veacuri"* (Col 1, 26), îngerii s-au bucurat văzând actul săvârşit de Fiul lui Dumnezeu pe cruce.[18]

Între cer şi pământ a fost restabilită armonia, prin mântuirea celor buni şi pedepsirea celor răi. Îngerii cunosc iconomia (taina mântuirii) abia prin Biserică, pentru că pe de o parte văd desfăşurarea ei în istoria omenirii, pe de alta pentru că prin recapitulare sunt adunaţi şi ei împreună cu oamenii în Hristos, care este "Capul" tuturor. De-abia prin desfăşurarea iconomiei au putut să ştie şi îngerii despre ea.[19]

C. În relaţie cu Biserica, Iisus Hristos este sursa, capul Bisericii care este Trupul Său, precum este sursa, capul întregii creaţii. Biserica este numită Trupul lui Hristos, iar Hristos este cap al Bisericii, arătându-se legătura indisolubilă dintre Hristos şi Biserică.[20]

---

[16] Pr. Dr. Haralambie Rovenţa, *op. cit.*, p.53.

[17] Col 1, 20: *Dumnezeu a împăcat* (ἀποκαταλλάξαι) *prin Hristos toate cu sine.*

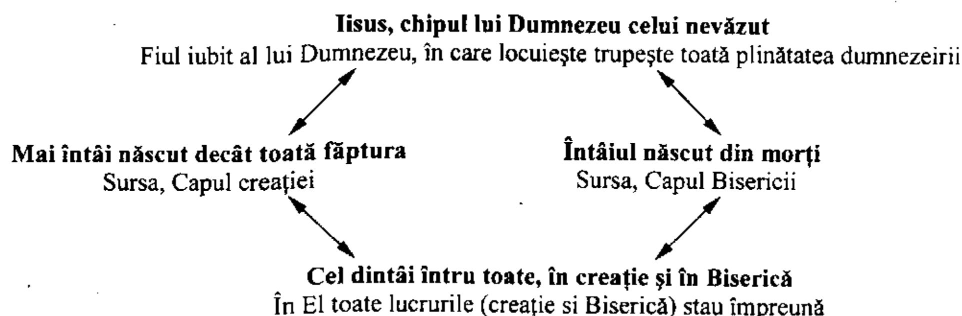
[18] Pr. Dr. Haralambie Rovenţa, *op. cit.*, p. 59; Drd. Dumitru Viezuianu, *art. cit.*, pp. 77 - 78.

[19] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască temei al iconomiei bisericeşti*, O, 1 / 1969, p. 6.

[20] Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu, *Ideile dogmatice şi misionare ale epistolei către Coloseni*, p.154.

Hristos ca Logos le conţine în Sine pe toate, El ne descoperă tainic sensul lor ultim, deoarece în El şi prin El şi pentru El au fost create toate (Col 1, 15 - 19). Ca perspectivă şi speranţă eshatologică, Hristos este "totul întru toate" (Efes 1, 23). El readuce pe toate la unitate în Biserica Sa, înţeleasă cosmic ca o nouă creaţie.

Putem schiţa astfel o relaţie tripartită a lui Iisus cu Dumnezeu Tatăl, creaţia şi Biserica:




Schiţa scoate în evidenţă unicitatea lui Iisus Hristos în relaţie cu creaţia şi cu Dumnezeu. Cel care este imaginea, chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut, este în acelaşi timp mai întâi născut decât toată făptura şi primul născut din morţi. Aceasta implică faptul că El mediază prezenţa şi chipul lui Dumnezeu atât în Biserică, cât şi în creaţie. În al doilea rând, atât creaţia, cât şi Biserica, găsesc în El motivul fiinţei, principiul existenţei lor.

Rolul unificator al lui Iisus ca Fiu, în creaţie şi în Biserică, poate fi înţeles doar prin acceptarea Întrupării Sale (natura lui umană, materială, văzută, şi relaţia acestei naturi cu Dumnezeu). Acest fapt este afirmat succint în Col 2, 9: *"În El locuieşte trupeşte toată plinătateea dumnezeirii"*. Dumnezeu Cel nevăzut care lucrează în creaţie şi în Biserică, este acum văzut în persoana lui Iisus.

În Biserică, Trupul lui Hristos, locul unde sălăşluieşte divinitatea, creştinul care Îl cunoaşte prin Botez, atinge divinitatea şi devine la rândul lui divin, prin har. Prezenţa corporală a divinităţii în Hristos le permite oamenilor să ajungă la divinitate.

Prin Botez credinciosul împărtăşeşte această biruinţă, identificându-se cu moartea şi învierea lui Hristos. Ritul şi ceremonialul Botezului simbolizează această realitate: coborârea catehumenului în vasul de botez semnifică moartea şi îngroparea cu Hristos, iar ridicarea şi veşmântul alb arată statutul nou al persoanei ca şi făptură nouă.

La fel cum divinitatea sălăşluieşte trupeşte în Hristos, tot aşa cel botezat împărtăşeşte această divinitate prin încorporarea în acelaşi trup al lui Hristos. Aceasta este forţa ideii pauline: "în El", "în Hristos". În Hristos, creştinii sunt plini de divinitate; în El, ei devin, precum Fiul, imaginea perfectă a lui Dumnezeu.

În al doilea rând, deoarece sunt în Fiul, ei împărtăşesc acelaşi statut şi demnitate ca şi Fiul, şi tot ce aparţine Fiului, le aparţine.[21]

**Iisus Hristos - Cap al întregii creaţii**

Punctul culminant în combaterea ereziei din Colose este atins în Epistolă atunci când Apostolul numeşte pe Mântuitorul *"Cap a toată domnia şi stăpânirea"* (Col 2, 10).

Titlul de cap "ἡ κεφαλή" exprimă aici demnitatea cea mai înaltă sugerând ideea că Mântuitorul **Iisus Hristos domină toate puterile cereşti**. Mai mult, Domnul nostru Iisus Hristos este numit Capul trupului, adică al Bisericii (Col 1, 18). Calitatea de Creator al lumii, în înţeles teologic, îi conferă demnitatea de Cap al Bisericii (1 Cor 15, 27; Efes 4, 15; 1, 22). El este Capul cu care toate membrele se găsesc în legătură directă şi imediată (Col 2, 19). Membrele trupului tainic al Domnului sunt atât credincioşii creştini care alcătuiesc Biserica văzută, cât şi fiinţele spirituale, îngerii care împreună cu sfinţii, alcătuiesc Biserica nevăzută. În felul acesta Biserica este o sinteză a divinului şi a umanului. În calitate de Cap al Bisericii, Mântuitorul Iisus Hristos nu numai că o conduce, ci este izvorul întregii activităţi divine (Col 1, 18), care însufleţeşte pe cei credincioşi şi face ca Biserica să crească. Din aceste motive nici o fiinţă creată nu se poate substitui capului, deoarece *"pe toate le-a supus sub picioarele Sale..."* (Efes 1, 22).

Mântuitorul Iisus Hristos este şi începutul, ἀρχή (Col 1, 18), izvorul din care decurge viaţa harică, viaţa în bucurie şi mărire. El este *"întâiul născut din morţi"* (Col 1, 18), adică primul înviat. Prin înviere Iisus a biruit moartea, păcatul şi iadul şi a adus tuturor bucuria răscumpărării, a împăcării şi a măririi (Col 2, 12; 3, 3); astfel El este izvorul nesecat al harului.[22]

În Iisus Hristos locuieşte trupeşte toată plinătatea dumnezeirii, adică în Hristos-Omul se exprimă Dumnezeu în toată plinătatea Lui. Hristos este căpetenia absolută a oamenilor şi a îngerilor şi în El S-a revelat Dumnezeu, El este revelaţia absolută (deplină), mai mult decât care nu se poate alta. Unit cu Hristos în moarte şi înviere prin Botez (vers. 12), creştinul este în Hristos mai presus decât puterile cereşti.

Hristos *"a desfiinţat zapisul"* şi a dezbrăcat de putere Începătoriile şi Stăpâniile. Dumnezeu a dat Legea prin îngeri şi i-a însărcinat pe îngeri cu respectarea ei. Îngerii, cu puterea care o aveau asupra oamenilor prin Lege, erau ei înşişi instrumente ale puterii, ca administratori ai Legii. Hristos le-a luat acestă putere. Îngerii sunt acum la locul lor. Hristos a biruit pe cruce şi a făcut captive

[21] Teresa Okure, *art. cit.*, p. 66 - 69.

[22] Drd. Dumitru Viezuianu, *op. cit.*, pp. 79 - 80.

puterile, ducând legate în marşul Său triumfal aceste puteri care îşi depăşiseră oarecum "mandatul".

Practicile iudaice dădeau prea multă importanţă lumii materiale, al cărei control îl aveau puterile angelice. Ei, destinatarii epistolei, sunt acum liberi deplin în raport cu prescripţiile iudaice. Practicarea acestora reprezintă acordarea unui primat exagerat puterilor lumii în defavoarea lui Hristos. În Col 2, 18, Sfântul Apostol Pavel spune că aceste practici sunt un fel de *"închinare la îngeri"*.

Sf. Ap. Pavel recomandă credincioşilor să cinstească şi pe îngeri, dar nu vrea ca această cinstire să fie în detrimentul cinstirii lui Hristos (Col 2, 6, 8).

Cu toate că au un rol activ în iconomia mântuirii *(îngerii au anunţat naşterea Domnului:* Lc 2, 9-10; *au fost martori şi vestitori ai Învierii:* Mt 28, 2; Mc 16, 3-5; Lc 24, 4; In 12, 11-12; *au fost apoi martori ai Înălţării la cer a Mântuitorului:* Fapte 1, 10; 1 Tim 3, 16; *şi sunt ascultători faţă de Hristos:* 1 Ptr 3, 22; *împlinindu-I voia:* Fapte 10, 30*)*, între Mântuitorul Hristos şi îngeri nu este posibilă o comparaţie, raportul dintre El şi îngeri fiind cel ca de la Creator la creatură.[23]

Umanitatea a fost eliberată, fiind scoasă din starea de victimă în care era ţinută cu sila de păcat, dezbrăcând domniile şi puterile, biruindu-le prin cruce (Col 2, 15). Stăpânitorul acestei lumi a fost detronat (In 12, 31). El a surpat puterile iadului. El a blocat definitv calea morţii. *"Vrăjmaşul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea"* (1 Cor 15, 26).

Prin Jertfa de pe Cruce, Mântuitorul ne-a adus atât eliberarea din robia păcatului, cât şi eliberarea de sub orice autoritate angelică (tronuri, domnii, stăpâniri, puteri şi îngeri), autoritate care ne ţinea închişi sub o oarecare influenţă. Această eliberare are caracter universal, este pentru toate fiinţele umane (credincioşi şi necredincioşi), şi pentru întreaga creaţie.

Iisus Hristos ne-a inclus nu numai într-un mod de viaţă nou, ci şi într-un ciclu de existenţă, ciclul Împărăţiei lui Dumnezeu. În mişcarea istoriei mântuirii apare o altă mişcare, aceea a Împărăţiei viitoare. Cu învierea lui Hristos, viaţa este orientată spre Împărăţie, care, într-o formă deja anticipată, este în mijlocul nostru, ***aici şi acum***, ca împărăţie a Duhului, care călăuzeşte Biserica în tainele vieţii viitoare până la a doua venire a Fiului, Care L-a trimis (In 16, 13-15).[24]

În Biserica lui Hristos, înţeleasă simbolic ca taină euharistică a unui univers răscumpărat, omul este chemat la o transfigurare continuă, la o spiritualizare progresivă în Hristos, iar prin el este chemată la această transfigurare întreaga creaţie, întreg cosmosul.[25]

---

[23] *Ibidem*, p. 79.

[24] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii*, p. 241.

[25] Pr. Nicolae Macsim, *Aspectul kenotic al Răscumpărării*, MMS, 1 - 3 / 1990, p.41.

## EFESENI 1, 10

***"Spre iconomia plinirii vremilor, ca toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, să fie iarăşi adunate - ἀνακεφαλαιώσασθαι - în Hristos"***

Vestea cea bună fundamentală şi atotcuprinzătoare a Epistolei către Efeseni este hotărârea ("*voia*") Dumnezeului Celui în Treime de *"**a recapitula în Hristos toate,** cele din ceruri şi cele de pe pământ"* (Efes 1, 10). Este recapitularea în Hristos, înhristizarea tuturor. **Este faptul că toate trebuie să fie recapitulate într-un trup, trupul lui Hristos-Biserica**, toate trebuie încorporate în ea, îmbisericite şi bisericizate, ca în acest fel să ajungă la scopul lor dumnezeiesc şi veşnic, pentru că Biserica este *"trupul lui Hristos, plinirea Celui ce plineşte toate în toţi"* (Efes 1, 5; 10; 23).[26]

### Imn al Bisericii primare

La fel ca şi Col 1, 18 - 20, şi textul din Efes 1, 10 se află integrat într-un imn. Este fără îndoială cel mai amplu imn al Noului Testament. După cea mai ingenioasă dezlegare a problemelor pe care le ridică acest text, un studiu recent al teologului catolic Pierre Grelot găseşte că acest imn este compus din şase strofe cu câte cinci versuri şi un refren.[27]

Pierre Grelot face o analiză literară a textului (Efes 1, 3 - 14), elimină tot ceea ce este interpolaţie şi adaos dintr-un conglomerat de fraze, şi găseşte că versetul 3 a, adică: *"Binecuvântat este Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos"*, este un refren care se repetă după fiecare strofă. Astfel se poate reconstitui imnul:

3 Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
**Binecuvântat este Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos**

ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ
Cel ce ne-a binecuvântat pe noi cu toată binecuvântarea duhovnicească,

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ,
**întru** cele cereşti, în Hristos,

4 καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου
după cum **ne-a şi ales întru El**, înainte de întemeierea lumii,

---

[26] Arhim. Iustin Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, pp. 178-179.

[27] Pierre Grelot, *La structure d'Ephésien 1, 3-14*, RB, (96), 2 / 1989, pp. 193-209.

εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους
ca să fim sfinţi şi fără de prihană

κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ.
înaintea Lui, în iubire.

«Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ»
«Binecuvântat este Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos»

5 προορίσαη ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν
**Care mai înainte ne-a rânduit spre înfiere,**

διὰ Ιησοῦ Χριστοῦ εἰς αυτόν,
prin Iisus Hristos, întru El,

κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,
după buna socotinţă a voii Sale,

6 εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αυτοῦ
Spre lauda slavei harului Său,

ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς εν τῷ ηγαπημένῳ.
cu care ne-a dăruit pe noi întru Cel-iubit.

«Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ»
«Binecuvântat este Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos»

7 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν απολύτρωσιν διὰ τοῦ αἷματος αυτοῦ,
**Întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui**

τὴν άφησιν τῶν παραπτωμάτων,
şi iertarea păcatelor noastre,

κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ
după bogăţia harului Său,

8 ἧς ἐςπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς
pe care l-a făcut să prisosească întru noi,

ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει.
în toată înţelepciunea şi priceperea;

«Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ»
«Binecuvântat este Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos»

9 γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ,
**Cel ce ne-a făcut cunoscută taina voii Sale,**

κατὰ τὴν ευδοκίαν αυτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ
după buna Lui socotinţă, astfel cum hotărâse în Sine,

10 εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν,
Spre iconomia plinirii vremilor,

ανακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ,
**ca toate să fie iarăşi recapitulate (unite) în Hristos,**

τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ επὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ.
**cele din ceruri şi cele de pe pământ, întru El,**

«Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ»
«Binecuvântat este Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos»

11 εν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες
Întru Care şi moştenire am primit, rânduiţi fiind mai înainte -

κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ενεργοῦντος
după rânduiala Celui ce lucrează toate,

κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,
potrivit sfatului voii Sale, -

12 εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἐπαίνον δόξης ἀυτοῦ
Ca să fim spre lauda slavei Sale,

τοὺς προελπικότας ἐν τῷ Χριστῷ.
**noi cei ce mai înainte am nădăjduit întru Hristos.**

«Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ»
«Binecuvântat este Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos»

13 ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες «ἐσφραγίσθημεν»
Întru Care şi noi crezând, am fost pecetluiţi
(en qui aussi, ayant cru, «nous avons été» marqués d'un sceau - P. Grelot)

τῷ πνεύματι τῆς ἐυαγγελίας τῷ ἀγιῷ,
cu Sfântul Duh al făgăduinţei,

14 ὁ εστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν,
Care este arvuna moştenirii noastre,

εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως
spre răscumpărarea celor dobândiţi de El

εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.
spre lauda slavei Sale.

«Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ»
«Binecuvântat este Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos»

Se dezleagă astfel înțelesul unui conglomerat de fraze (vers. 3 - 14), care sunt așezate de Sf. Ap. Pavel la începutul discursului său. Potrivit lui Pierre Grelot textul imnului a fost redactat la persoana I plural. Versetul 13 a: *"Întru Care și voi, auzind cuvântul adevărului, Evanghelia mântuirii voastre"* este o interpolare. Totuși această interpolare are rolul de a anunța discursul ce va urma: *"întru Care **și voi*** (neamurile păgâne) *crezând, **ați** fost pecetluiți* (pecetluite) *cu Sfântul Duh al făgăduinței"*, cu alte cuvinte Hristos este Atotcuprinzător, iar mântuirea în Hristos este universală; în același Hristos sunt chemați atât evreii, cât și păgânii, la mântuirea pe care Duhul Sfânt o certifică și o garantează.

În această interpolare adresarea este la persoana a II-a plural (***auzind cuvântul adevărului, Evanghelia mântuirii voastre***), adresare care nu-și găsește locul în context, deoarece propoziția relativă *("arvuna moștenirii noastre")*, care definește rolul Sfântului Duh, nu se acordă cu propoziția principală (*"**ați** fost pecetluiți cu Sfântul Duh al făgăduinței"*).

Logica acestei interpolări, deși nu este în atenția lui Grelot,[28] este prezentarea planului de mântuire al lui Dumnezeu, în Hristos și în Duhul Sfânt. Sunt prezentate șase etape:

- **alegerea - vers. 4** *"ne-a ales întru El" (în Hristos);*
- **înfierea - vers. 5** *"ne-a rânduit spre înfiere";*
- **răscumpărarea - vers. 7** *"întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui";*
- **descoperirea Tainei - vers. 9** *"ne-a făcut cunoscută Taina voii Sale";*
- **mântuirea iudeilor - vers. 12** *"noi cei ce mai înainte am nădăjduit întru Hristos";*
- **mântuirea păgânilor - vers. 13** *"întru Care **și voi** crezând, **ați** fost pecetluiți cu Duhul Sfânt".*

În realitate orice imn este destinat cântării. Structura acestui imn ne face să ne gândim că refrenul este reluat de toată adunarea (ekklesia), în timp ce strofele sunt cântate de un cor mai restrâns.

Întreaga compoziție conține șase strofe. Ele sunt pur și simplu juxtapuse, fiind ordonate în grupe de două: strofă - antistrofă. Trebuie remarcat că trei se raportează la Tatăl și trei la Fiul. Ordinea lor actuală este următoarea: A-B-A'-C-B'-C'. Sau putem face o remarcă curioasă: aceea că strofa B și B' au în vedere în

---

[28] De altfel P. Grelot menționează că a intreprins acest studiu doar pentru a clarifica forma literară a textului din Efes 1, 3 - 14, iar nu pentru a se analiza doctrina pe care o conține.

mod egal faptul "predestinării" (rânduirii) noastre: **Tatăl ne-a rânduit spre înfiere** (B); **în Hristos am primit şi moştenire, fiind rânduiţi mai înainte întru El** (B'). Acest paralelism este evident şi pentru celelalte strofe. Astfel, strofele A şi A' sunt complementare pentru a prezenta planul lui Dumnezeu în desfăşurarea sa: **am fost aleşi întru Hristos, înainte de întemeierea lumii** (A), **întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui** (A'). La fel şi strofele C - respectiv C': **planul lui Dumnezeu are ca scop să recapituleze totul** (creaţia) **în Iisus Hristos** (C), **pentru a fi pecetluiţi cu Sfântul Duh al făgăduinţei** (C'). Aici este o dublă referire la împlinirea eshatologică a planului lui Dumnezeu, care începe cu creaţia şi se sfârşeşte cu mântuirea.

Fiind urmărit un anumit plan al epistolei (**mântuirea tuturor**: atât iudeilor cât şi a păgânilor), se pare că Apostolul Pavel ar fi schimbat ordinea strofelor şi antistrofelor, pentru a le regrupa într-un mod relativ logic, modificând ultima antistrofă (C') cu interpolarea a două stihuri şi trecerea verbului la persoana a doua plural. Această remarcă fiind făcută, se va feri să se facă o traducere după această reconstituire a imnului, care nu pare să fie lipsită de o anumită probabilitate.[29]

Nu intrăm în amănunte ce ţin de sintaxa textului, amănunte specifice studiului biblic şi care nu constituie obiectul studiului nostru. Pentru noi este foarte important de subliniat faptul că Sf. Ap. Pavel foloseşte la începutul epistolei sale un imn liturghic, un imn al Bisericii primare, pe care-l modifică, pentru a corespunde intenţilor sale. El le prezintă efesenilor planul lui Dumnezeu de mântuire a tuturor oamenilor, nu numai a iudeilor, ci şi a păgânilor.

### Sensurile cuvântului "recapitulare" după Epistola către Efeseni

Ca şi în cazul explicării sensului cuvântului "Ebed Iahve" şi aici trebuie să ţinem seama de un cadru special din care derivă acest cuvânt: tradiţia iudaică combinată cu cea greco-romană.

Conform unei păreri acest cuvânt îşi are originile într-un cadru militar. Când există soldaţi care au pierdut contactul cu trupa lor şi care se plimbă de ici-colo, unul trebuie să încerce, dacă este posibil, să-i adune şi să-i aducă înapoi la detaşamentul lor.

Totuşi alţii dau o interpretare diferită. Ei nu au în minte operaţii militare, ci aritmetice. Adăugând anumite numere, obţinând suma sau rezultatul. "Suma" este în latină "summa". Ideea este aceea de a desăvârşirii. Suma finală este făcută şi subliniată, şi acum toţi cunosc rezultatul. Hristos poate astfel fi considerat ca Cel care face suma finală, totală, arătându-ne: ***aici totul este împreună.***

---

[29] Pierre Grelot, *art. cit.*, pp. 204-206.

În limbajul grecesc o astfel de rezumare poate fi numită kef□laion (corespondentul latinescului ***summa***), şi verbul care este folosit de Apostolul Pavel este derivat din el. **Hristos este Capul Însuşi, principiul sumei totale.** Dar în acelaşi timp toate lucrurile sunt adunate împreună, însumate în această sum*ă (suma este inclusă* ***în*** *sumă).*

Totuşi numărul interpretărilor propuse nu a fost încă epuizat. Alţii se referă la un singur cuvânt care a fost folosit printre evrei în zilele Apostolului Pavel. Se referă la **"înţelegere"** sau **"armonie"** şi este derivat dintr-o rădăcină care poate fi tradusă: "cap" sau "rezultat al sumei". Acest cuvânt tehnic ar fi atunci în armonie cu cuvântul grecesc κεφαλαιον şi prin urmare înţelesul lui va fi ***"fiind adunaţi împreună"*** sau ***"fiind în armonie cu fiecare"*** ori ***"adunaţi împreună în pace".***

O ultimă opinie, care trebuie menţionată, se referă la şcolile retoricilor. Un act ca cel al lui Pavel a fost o însumare scurtă, în câteva cuvinte principale, a ceea ce a fost mai devreme explicat într-un mod mai elaborat.[30]

În conformitate cu sensurile sale, ἀνακεφαλαίωσις înseamnă "a aduce ceva sub un cap", "a însuma", "a rezuma" şi "a diviza în părţile principale". Pe plan teologic termenul de recapitulare înseamnă mai întâi ***a repeta***. Termenul mai înseamnă şi ***a rezuma***. În acest sens, după Sf. Irineu, gnosticismul este recapitularea tuturor ereziilor.

Aplicat la lucrarea de mântuire a lui Iisus Hristos, acest termen o indică uneori în totalitatea ei (iconomia mântuirii), alteori arată că Hristos recapitulează omenirea în sensul de a o ***rezuma***, sau El recapitulează lumea în sensul de a o readuce la starea ei cea dintâi şi a o restaura.

Recapitularea este ***o rezumare*** şi ***o cuprindere virtuală*** a omenirii în Hristos, care este modelul perfect al tuturor celor create: *Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat ca să ne unească cu Dumnezeu.*[31]

Această ***recapitulatio mundi*** (traducerea din Vulgata ***instaurare omnia*** nu întâlneşte sensul pregnant al celei greceşti), nu a exercitat o prea mare influenţă asupra istoriei telogiei în afară de Sfântul Irineu de Lyon, unde cum vom vedea, primeşte noi valenţe.

Trebuie spus că ἀνακεφαλαίωσις? apare doar de două ori în Noul Testament: în epistolele către Romani şi Efeseni. Dacă în Rom 13, 9, Sf. Ap. Pavel foloseşte verbul ἀνακεφαλαιοῦσθαι pentru a arăta că toate poruncile sunt cuprinse în dragoste, în Efes 1, 10, îl foloseşte pentru a arăta că toate cele create sunt cuprinse şi reunite în Hristos.

---

[30] K. Schilder, *Christ and Culture,* translated by G. van Rongen and W. Helder, Kampen, 1977, pp. 74 - 81.

[31] Ierom. Drd. Chesarie Gheorghescu, *Învăţătura despre Recapitularea în Hristos în teologia ortodoxă*, ST, 3 - 4 / 1971, pp. 212 - 213.

Sf. Ap. Pavel nu vorbeşte aici de aducerea în starea edenică a tuturor, în cer şi pe pământ, ci de împăcarea lui Dumnezeu cu omul şi a omului cu Dumnezeu, adică de apropierea şi de reunirea celor despărţite, a cerului cu pământul. Hristos este capul care cuprinde, uneşte şi înalţă toate; este cap al îngerilor, după natura Lui necorporală, şi al oamenilor, după natura trupească. În acest sens, Hristos nu numai restaurează armonia spirituală în creaţie, ci şi susţine toate. Este vârful de piramidă al întregii existenţe, Capul care domină cele din ceruri şi cele de pe pământ.[32]

*"În cer şi pe pământ"* toate sunt (din nou) rezumate, adunate, aduse la o unitate. Prin comparaţia cu Coloseni 1, 20, unde de asemenea apare expresia "în cer şi pe pământ", epistola către Efeseni dezvăluie un alt sens: ideea concilierii cosmosului, atât a celor de pe pământ (referitor la cele două grupe de oameni - iudei şi păgâni, avându-se în vedere caracterul ecleziologic al epistolei), cât şi a celor din ceruri, a puterilor spirituale, care locuiesc şi lucrează în ceruri.

Hristos nu este doar forţa integratorare pentru tot ce există, ci şi ***capul care domneşte peste tot***. De aceia trebuie ca în contextul de la Efeseni la acest *"a recapitula totul"* să includem şi *"în Hristos ca şi Cap"*. **"Recapitularea tuturor se produce în subordonarea sa sub cap".**[33]

Acelaşi lucru îl remarcă şi părintele profesor Constantin Galeriu când afirmă că termenul recapitulare (Recapitulatio, ἀνακεφαλαίωσις), derivă din κεφάλαιον şi înseamnă: rezumat, punct sau vârf în care se rezumă, se readună ceva, iar prepoziţia ἀνα, ca şi în alte cazuri (ἀνάμνησις - anamneză - în sens de reactualizare, de scoatere la lumină a memoriei ontologice), dă viziunii o profundă perspectivă.[34]

Recapitularea tuturor în Hristos: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, este în relaţie cu **Efes 1, 22:** αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ *(L-a dat pe El, mai presus de toate, cap Bisericii)*. Însumarea întregului are loc în supunerea sa faţă de cap. Supunerea întregului faţă de Cap este în acord cu co-ordonarea Capului (a lui Hristos), şi a Bisericii faţă de întreg. Precum Biserica îşi recunoaşte Capul (dată fiind legătura ontologică dintre Hristos şi Biserică, legătură comparată de Sf. Ap. Pavel cu unirea tainică dintre bărbat şi femeie), întregul îşi recunoaşte κεφαλαίον, ca ţinta sa ultimă, ca însumare şi cuprindere în Hristos. Pentru a fi siguri, ἀνακεφαλαιώσασθαι trebuie derivat de la κεφαλαίον (summa) mai degrabă decât de la κεφαλή - caput.[35]

---

[32] Asist. Nicolae Chiţescu, *Teoria recapitulaţiunii la Sfântul Irineu*, ST, 1 / 1938 - 1939, p. 120.

[33] Rudolf Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, in EKK, Neukirchener Verlag, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1982, pp. 57 - 60.

[34] Păr. Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1991, pp. 172 - 173.

[35] Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, Grand Rapids, Michigan, p. 682.

Verbul recapitulatio derivat de la capitolul principal (summa, capitulum)[36], iar nu de la cap (caput), are diferite nuanţe şi înseamnă în special ***a rezuma, a suma***. În contextul locului nostru nu domină aspectul temporal (afilierea şi adunarea lucrurilor de mai dinainte), ci aspectul spaţial, ordonarea şi integrarea (de până aici), a domeniilor separate, despărţite.

O a doua relaţie în teologia paulină este Efeseni 1, 10 < - > Coloseni 1, 15 - 20, care evocă perspectiva cosmică a originilor şi unificarea tuturor lucrurilor în Hristos, cu dublu înţeles: virtual şi eshastologic.

Toate expresiile: *"mai întâi născut decât toată făptura"* (Col 1, 15); *"toate sunt aşezate prin El"* (Col 1, 17); *"El este începutul, întâiul-născut din morţi, ca să fie El cel dintâi întru toate"* (Col. 1, 18), *"cap"* - numire hristologică comună în Coloseni şi Efeseni, vor să spună că Iisus Hristos este punctul de plécare, de orientare şi de împlinire a creaţiei întregi. Expresia *"toate prin El sunt aşezate"* evocă perspectiva cosmică a originilor, în timp ce ***"recapitularea tuturor lucrurilor în Hristos"***, are în vedere o perspectivă în primul rând eshatologică.[37]

***"Taina voii Sale, pe care ne-a făcut-o cunoscută după buna Lui socotinţă"*** (Efes 1, 9), este formulată în acest infinitiv explicativ: ***a cuprinde totul în Hristos, totul din cer şi de pe pământ*** (Efes 1, 10). Reprezentarea spaţio - cosmică la care face referire şi parafrazarea veche ebraică a totului: "pământ şi cer", este în legătură cu perspectiva eshatologică, "plinirea timpului", şi evidenţiază persoana lui Hristos, care se dezvăluie acum.

Dacă întruparea are un caracter permanent de răscumpărare în lucrarea ei, în scopul său ultim ea are un caracter permanent de îndumnezeire. Dumnezeu vrea să facă din toţi oamenii fiii Săi adoptivi prin Fiul Cel unic, *"după bună Lui socotinţă, astfel cum hotărâse mai înainte, spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie unite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ"* (Efes 1, 9-10).

Hristos, care este Înţelepciunea lui Dumnezeu, S-a făcut pentru noi dreptate şi sfinţire şi răscumpărare (Rom 1, 30). El este Cel care readuce la viaţă, reînnoieşte şi reuneşte toate lucrurile în cer şi pe pământ. Hristos - chipul lui Dumnezeu şi înţelepciunea lui Dumnezeu întrupată (1 Cor 1, 24), este recapitularea şi punctul ultim al creaţiei.

---

[36] Κεφαλαίον (summa) apare în Fapte 22, 28: "eu cu multă cheltuială - cu mult preţ - am dobândit această cetăţenie" (ἐγὼ πολλοῦ κεφαλαίον τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην); şi Evrei 8, 1: (capitulum) "lucru de căpetenie din cele spuse" (Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις), cf. Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum griechishen Neuen Testament*, Wurttembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1968, p. 279; Nestle-Aland, p. 129, 573.

[37] Arhim. Chesarie Gheorghescu, *Învăţătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască şi bisericească*, (teză de doctorat), în ST, 3 - 6 / 1980, p. 322.

În Hristos sunt cuprinse toate lucrurile, toate sunt readuse la Hristos, care este Capul lor unic (Col 1, 17 - 18). Iisus Hristos este recapitulatorul tuturor, pentru că în omenitatea Lui este rezumată opera creatoare şi în acelaşi timp El reprezintă punctul către care trebuie să ajungă întreaga creatură. El este Înţelepciunea divină şi încoronarea mai presus de lume a acestei opere. Luând asupra Sa întregul neam omenesc, prin însuşirea naturii umane şi dându-i putinţa tămăduirii de păcat, prin moartea Sa pe Cruce, tot El îl conduce către scopul ultim: îndumnezeirea şi unirea cu Dumnezeu - Tatăl.

Astfel, prin iconomia întrupării, se aduce la îndeplinire unicul plan al lui Dumnezeu cu lumea, care porneşte de la Hristos, pentru a ajunge la Hristos, care este în acelaşi timp Creatorul, Răscumpărătorul şi Îndumnezeitorul celor cereşti şi al celor pământeşti.

Traducătorii Bibliei au avut unele dificultăţi în alegerea (şi explicarea) termenului echivalent lui. Acest lucru poate fi văzut din unele variaţii de traducere. Astfel, el este redat foarte nuanţat: "a aduna împreună"[38],"a rezuma"[39], "a uni"[40], "a reuni",[41] "a aduce toate sub un cap"[42]. De asemenea, acelaşi lucru putem spune şi

[38] "That in the dispensation of the fulness of times he might *gather together* in one all things in Christ, both which are in heaven, and which are on earth; even in him" (KJV) *The Holy Bible, King James Version*, London, 1611 / 1769.

[39] "Um ihn auszuführen, wenn die Zeit erfüllt wäre, daß alles *zusammengefaßt* würde in Christus, was im Himmel und auf Erden ist." (LUT) *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Evangelische Haupt - Bibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg, Leipzig, 1986. La fel teologul român Nicolae Chiţescu foloseşte pentru Efes 1, 10, traducerea "rezumare" în loc de "recapitulare", spunând: *"Mântuitorul i-a rezumat în Sine pe toţi oamenii aşa cum titlul unei cărţi rezumă în sine cartea întreagă. El a rezumat în Sine întreaga omenire de la Adam, aşa după cum protopărintele nostru ne-a rezumat în el, păcătuind"*. Totuşi termenul de rezumare nu este o redare fidelă a sensului universal al cuvântului propus de Sf. Ap. Pavel - cf. Prof. Nicolae Chiţescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*, O, 2 / 1959, p. 202.

[40] "As a plan for the fulness of time, *to unite* all things in him, things in heaven and things on earth." (RSV) *The Holy Bible, Revised Standard Version*, London, 1952.

[41] "Pour mener les temps ŕ leur accomplissement: réunir l'univers entire sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre". (TOB) *Traduction Ścuménique de la Bible*, Alliance Biblique Universelle, Éditions du Cerf, Paris, 1995.

[42] "To be put into effect when the times will have reached their fulfilment - *to bring* all things in heaven and on earth together *under one head*, even Christ" (NIV) *The Holy Bible, New International Version*, London, 1986.

despre traducerile româneşti, unde este redat prin: "a cuprinde"[43] "a uni"[44], "a aduna"[45].

Toţi aceşti termeni definesc întru câtva iconomia (lucrarea) recapitulării în Hristos. Socotim că era mai potrivit să se folosească în traducere termenul de recapitulare, din două motive: 1. el cuprinde în sine toate celelalte sensuri enumerate; 2. nu este un termen ce lipseşte din vocabularul internaţional (ex: "Rekapitulation" în germană, "recapitulate" - în franceză, respectiv "recapitulation" - în franceză).

**Biserica - Trupul tainc al lui Hristos**

Noţiunea recapitulării de la Efeseni vrea să arate că Hristos este capul Bisericii. Această noţiune ne vorbeşte mai întâi despre dublul înţeles de rezumare şi cuprindere a întregii creaţii în Raţiunea Divină, care este şi raţiunea celor create. După cum în Rom 8, 9 preceptul de iubire frăţească rezumă toate celelalte porunci, la fel Raţiunea Divină - Iisus Hristos, recapitulează toate lucrurile, El fiind cauza eficientă, exemplară şi ultimă a universului. El este punctul către care se îndreaptă toate, ca spre scopul lor ultim.

Epistola către Efeseni, care este rezumatul cel mai precis al gândirii eclesiologice a Sf. Ap. Pavel, are în centrul preocupărilor sale ideea unităţii Bisericii. Ideea de unitate a Bisericii apare mai ales în folosirea expresiei de *"trup tainic al Domnului"*. Credincioşii sunt, în această concepţie, mădulare ale unui singur organism spiritual şi ei contribuie fiecare la asigurarea vieţii trupului. Fiecare şi toţi împreună contribuie la plinirea lui Hristos (Efes 1, 23). Biserica îi cuprinde pe toţi, ea vorbeşte toate limbile cu Apostolii la Cincizecime, ea este faţa de masă pe care a văzut-o în vedenie Sf. Ap. Petru la Iope, plină de tot felul de animale, curate şi necurate.[46]

Biserica este ca un "complement" al plenitudinii lui Hristos. Corpul completează capul şi capul completează corpul. Se arată clar din aceasta că nu pot fi mai multe Biserici aparte, după cum un trup nu are decât un singur cap, care-i asigură plinătatea şi existenţa.[47]

---

[43] "Spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie cuprinse iarăşi cele din ceruri şi cele de pe pământ - toate întru El" *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. IBM al BOR, Bucureşti, 1968.

[44] "Spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăşi unite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ - toate întru El" *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. IBM al BOR, Bucureşti, 1982.

[45] "Spre buna rânduială a plinirii vremurilor: toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, să fie iarăşi adunate întru Hristos" *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune revizuită, redactată şi comentată de Bartomomeu Valeriu Anania, Ed. IBM al BOR, Bucureşti, 2002.

[46] Pr. Asist. Vasile Mihoc, *Ecleziologia Noului Testament*, RT, 3 - 4 / 1977, p. 243.

Imaginea Trupului tainic relevă rolul lui Hristos în Biserică. În ordinea firească a lucrurilor, trupul decapitat încetează de a mai fi un organism viu, în care pulsează viaţa. Dar această imagine exprimă în modul cel mai elocvent şi ideea de unitate a creştinilor în Hristos şi prin Biserică. De aceea Sfinţii Părinţi vor dezvolta această idee (Sf. Vasile cel Mare) arătând importanţa menţinerii unităţii creştine prin păstrarea trupului tainic "fără răni", adică fără schisme şi erezii.[48]

Părinţii răsăriteni, reluând ideea unităţii de trup pe care o alcătuiesc creştinii în Hristos, subliniază rolul Sfântului Duh în realizarea acestei unităţi. După ei, prin Duhul lui Hristos ia fiinţă şi se menţine Biserica în calitate de trup tainic al Domnului.

Sfântului Duh i se atribuie faptul că la Cincizecime se pune baza înţelegerii sau a gândirii comune între oamenii credincioşi de diferite graiuri, care alcătuiesc Biserica.

Intrând în legătură cu Hristos, prin Biserică, noi nu luăm natura Lui divină, aşa cum El a luat natura noastră umană, ci, aflându-ne în El, luăm energia lui îndumnezeitoare. Această energie este o comunicare internă, ontologic - spirituală a sfinţeniei Domnului. Ceea ce se cade a fi îndumnezeit în noi este natura noastră întreagă, aparţinătoare persoanei noastre. Dar acest lucru presupune trecerea unei puteri de la sângele lui Hristos la sângele nostru, adică o unire a noastră cu însuşi trupul personal al Domnului, care a devenit pentru noi "duh", prin Sfintele Taine şi printr-o profundă legătură spirituală cu El.[49]

În viaţa Bisericii, între Hristos şi Duhul Sfânt există o relaţie intimă de egalitate şi reciprocitate. Noi nu putem primi pe Duhul Sfânt fără a fi membrii Trupului lui Hristos şi nu putem numi pe Hristos Domn, adică a avea conştiinţa Divinităţii Sale, decât prin Duhul Sfânt. Opera lui Hristos este într-adevăr inseparabilă de cea a Duhului. Sensul Bisericii ca Trup al lui Hristos este să constituie locul unei Cincizecimi permanente ca unitate organică şi substanţială a trupului, căreia Hristos îi este capul.[50]

---

[47] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III la Efeseni*, cf. Pr. Magist. Ilie Negoiţă, *Sfântul Ioan Hrisostom despre unitatea Bisericii la epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel*, O, 1 - 2 / 1962, p. 202.

[48] Pr. Asist. Vasile Mihoc, *Ecleziologia Noului Testament*, p. 240.

[49] Pr. Ilie Moldovan, *Învăţătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie şi preocupările ecumeniste contemporane* (teză de doctorat), MA, 7 - 8 / 1973, p. 778.

[50] Drd. Ioan N. Şurubaru, *Hristos şi Duhul Sfânt în viaţa Bisericii*, ST, 9 - 10 / 1968, p. 737.

Duhul Sfânt umple şi stăpâneşte întreaga Biserică al cărei Cap nevăzut este Hristos. El realizează o minunată comuniune a credinicoşilor pe care-i uneşte atât de intim în Hristos, încât el este şi principiul unităţii Bisericii.

Rolul special al Duhului Sfânt faţă de noi este de a ne descoperi pe Mântuitorul. Duhul Sfânt, care este prin excelenţă invizibil şi inpalpabil, ne descoperă pe Iisus în chip spiritual. Duhul Sfânt este sursa şi forţa tuturor aspiraţilor noastre către Iisus. Sf. Ap. Pavel zice: *"Nimeni nu poate zice: Domn este Iisus, fără numai în Duhul Sfânt"* (1 Cor 12, 3), deoarece orice lucrare bisericească se realizează prin Hristos în Duhul.[51]

Orice lucrare bisericească aduce libertatea. Mântuitorul Iisus Hristos le spunea evreilor: *"veţi cunoaşte adevărul şi adevărul vă va face liberi"*. Însă ei i-au răspuns: *"Noi suntem urmaşi ai lui Avraam şi nimănui niciodată n-am fost robi. Cum zici Tu: Veţi fi liberi?"* Iisus le-a răspuns: *"Adevărat, adevărat vă spun: tot cel ce face păcatul, este rob păcatului"* (In 8, 32 - 34).

Leonţiu de Bizanţ arată că Hristos ca om Şi-a asumat trup care suferă, nu a luat un ipostas uman, ci o fire ipostaziată în El. El şi-a însuşit proprietăţile firii umane, pasiunile ei naturale şi incoruptibile. Fiul lui Dumnezeu se identifică cu: *"Calea, Adevărul şi Viaţa"* (In 14, 6), şi le spune ucenicilor: *"Adevărul vă va face liberi"*. Libertatea Sa este totală. Iisus nu a murit forţat de împrejurări, ca punere în fapt a unei sentinţe judiciare sau religioase. El nu s-a distrat cu moartea şi nici nu a simulat-o, ci a suferit în mod real. Lui nu i-a fost frică de moarte. Era fără de păcat, nu avea nimic comun cu moartea. Hristos este singurul fără de păcat şi singurul care nu a săvârşit păcat (1 Ptr 2, 22), **căci Duhul a rămas în El şi rămâne în El**. De aceea El a avut o libertate totală, şi tocmai de aceea El nu putea trece pe lângă om fără să atingă realitatea lăuntrică a acestuia, în care păcatul domina persoana şi existenţa umană.

Iisus Hristos dă cea mai mare impotranţă iertării păcatelor. *"Fiule, păcatele îţi sunt iertate"* (Mt 9, 2; Mc 2, 5; Lc 5, 20). El "dezleagă" de păcate înainte de a vindeca suferinţa fizică (Mt 9, 2-7), fiindcă păcatul înseamnă stare de victimă. A ierta şi dezlega înseamnă a scoate de sub apăsarea şi controlul păcatului. Iisus preface victimile păcatului în persoane libere.[52]

Păcatul a însemnat o dramă cosmică. Drept urmare, răscumpărarea nu se rezumă numai la firea omenească, ci la întrega creaţie. Întreaga creaţie este

---

[51] *Ibidem*, p. 740.

[52] Acest lucru este posibil pentru că aş acum arată Leonţiu de Bizanţ, o persoană (sau un ipostas) nu implică neapărat o singură fire (sau natură) - cf. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii*, p. 237 - 238, 241.

răscumpărată, şi stăpânirea lui Dumnezeu asupra lui Satan este restabilită. Credinciosul participă individual la restabilirea Împărăţiei duhovniceşti a lui Dumnezeu. Primul pas pe calea aceasta este unirea cu Dumnezeu; în aceasta stă şi sfinţenia creştină pe diferitele ei trepte, pe când starea de păcătoşenie constă în depărtarea de Dumnezeu. Întruparea are tocmai această consecinţă: să unească prin sfinţenie în iubire, cele despărţite prin păcat în răutate. Întruparea devine astfel ***Întrupare răscumpărătoare.***

Întruparea răscumpărătoare are mai întâi rolul de restaurare a firii omeneşti prin restabilirea unirii ei cu cea dumnezeiască şi prin reîntronarea stăpânirii dumnezeieşti asupra stihiilor potrivnice văzute şi nevăzute. Una din urmările acestei uniri săvârşite de Întruparea răscumpărătoare e biruinţa asupra morţii. Iisus Hristos e cel dintâi născut din morţi şi prototipul tuturor creştinilor pe care-i înviază. El a coborât la iad şi a vestit şi celor întemniţaţi acolo izbăvirea. Bucuria pascală este cosmică.[53]

Iconomia divină, iconmoia recapitulării tuturor în Hristos, este în fond o taină de iubire şi de unitate spirituală care-şi are ultimul ei temei în unitatea Persoanelor divine şi în iubirea divină, în virtutea cărora s-a hotărât şi Întruparea Fiului, pentru ca în Iisus Hristos - făcut om - oamenii înstrăinaţi de Dumnezeu să se facă fii lui Dumnezeu, *"ca toţi să fie, după cum Tu Părinte întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una"* (In 17, 21).

Fiind recapitulaţi în Hristos prin iconomia Întrupării, Împărăţia lui Dumnezeu este în potenţă în toţi cei ce cred, iar în lucrare (în act), în cei ce au lepădat din dispoziţia lor toată viaţa sufletului şi a trupului contrară lui Hristos şi au dobândit viaţa duhului, încât pot zice: *"Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine"* (Gal 2, 20). Dar conducerea oamenilor spre ţinta finală se face prin voia lor, manifestată în fapte libere faţă de lume. Dumnezeu respectă liberul arbitru cu care este înzestrată fiinţa umană şi colaborează cu noi în virtutea acestei calităţi care înţelege să intre în legătură cu El în mod conştient. Atât realizarea mântuirii prin persoana lui Hristos înseamnă libertate, cât şi însuşirea ei. Mântuitorul Hristos nu a venit cu un plan omenesc, dinainte stabilit, circumscris în anumite coordonate, ci cu un plan dumnezeiesc, care întrece orice înţelegere şi raţiune (In 4, 31-34). Acest plan "se schimbă" la întâlnirea Mântuitorului cu fiecare om, pentru că se urmăreşte a adunare (recapitulare) a tuturor în Hristos, dar nu o adunare forţată, ci una liber consimţită de oameni.

---

[53] Prof. Nicolae Chiţescu, *Întrupare şi Răscumpărare în Biserica Ortodoxă şi în cea Romano-Catolică*, O, 4 / 1956, p. 555.

"Fără libera adunare a oamenilor la învățătura lui Hristos, fără acceptarea chemării Lui, Trupul lui Hristos ar fi numai cap fără trup. În calitate de cap, Hristos are nevoie de oameni, de membrele Sale".[54] Aceasta înseamnă că atunci va fi trupul complet, când toți oamenii credincioși vor fi uniți în Biserica lui Hristos.

## Abrevieri

| | |
|---|---|
| IRM | *International Review of Mission* (Edinburgh, 1912 - ) |
| MMS | *Mitropolia Moldovei și Sucevei* (Iași, 1924 - 1990) |
| MA | *Mitropolia Ardealului* (Sibiu, 1956 - 1990) |
| MO | *Mitropolia Olteniei* (Craiova, 1948 -) |
| O | *Ortodoxia* (București, 1949 - ) |
| RB | *Revue biblique* (Paris, 1893 - ) |
| RT | *Revista Teologică* (Sibiu, 1907 - 1947; 1991 -) |
| ST | *Studii Teologice* (București, 1949 -) |
| EKK | *Evangelisch - katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Neukirchener Verlag, Zürich, Einsiedeln (Köln, 1976 -) |

**Pr. Petru - Ioan ILEA**
**Doctorand, Facultatea de Teologie «Andrei Șaguna», Sibiu**

**Abstract:** *While in 1 Corinthians and Romans Saint Paul develops the Old Testament theology of the Son of Man (Ebed Yahweh of Isaiah), in the introductory parts of Colossians and Ephesians, he adapts cultic, perhaps baptismal, hymns of the Early Church in order to suit his missionary task, that is disclosing God's intention for the salvation of all, Jews and Gentiles alike. The present study explores the meanings and functions of those hymns in St Paul's main theological argument, namely the "mystery of Christ". Christ is the Head of all creation, according to Colossians, and the Head of the Church, His mystic Body, according to Ephesians. He is the origin and destination of the created beings, visible and invisible, the "first born" of the whole creation and the "first born" from the dead, the One in whom all have been created and who recapitulate in Him all.*

[54] Diac. Ioan Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine*, ST, 1 - 2 / 1968, pp. 123 - 124.

# „SĂ IUBEŞTI PE APROAPELE TĂU"

## 1. Cele două porunci asemenea: iubirea de Dumnezeu şi de aproapele

„Aproapele" este unul din multele cuvinte biblice care au devenit un bun comun al limbii. Folosit în vorbirea curentă, acest cuvânt nu are mai puţin alura unui arhaism. Iar cei care-l folosesc ştiu, în general, foarte bine că este vorba de un cuvânt preluat din Biblie. Chiar şi atunci când nu ţin deloc să-i dea neapărat sensul său biblic.

Mai mult, cei care folosesc astăzi acest cuvânt de obicei ştiu şi că el apare în Biblie alături de verbul „a iubi". Că, adică, termenul este folosit în Biblie în exprimări în care este vorba de o relaţie ideală între oameni. Nu e mai puţin adevărat că cei mai mulţi dintre contemporanii noştri consideră că această relaţie ideală – definită prin conceptul de iubire – nu este decât o simplă utopie.

Într-adevăr, după învăţătura biblică, a-l iubi pe aproapele este o îndatorire religioasă care stă pe picior de egalitate cu porunca de a-L iubi pe Dumnezeu Însuşi. Alăturarea celor două porunci în Noul Testament îşi are temeiul ferm în Vechiul Testament. Astfel, în Deut 6, 5-6 este redată în mod solemn porunca cea mai mare pe care o avea de împlinit credinciosul israelit, aceea de a-L iubi pe Unicul şi adevăratul Dumnezeu: „Ascultă Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn. Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta". Nu e vorba aici decât de îndatorirea de a-L iubi pe Dumnezeu cu toată puterea fiinţei tale. Această poruncă este însă completată de o alta, care apare în cartea Levitic. Iată cuprinsul acestui text biblic fundamental: „Să nu umbli cu clevetiri în poporul tău şi asupra vieţii *aproapelui* tău să nu te ridici. Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru. Să nu duşmăneşti pe *fratele* tău în inima ta, dar să mustri pe *aproapele* tău, ca să nu porţi păcatul lui. Să nu răzbuni cu mâna ta şi să n-ai ură asupra *fiilor poporului tău*, ci să iubeşti pe *aproapele* tău ca pe tine însuţi" (Lev 19, 16-18). Chiar de la o primă lectură, observăm că „aproapele" şi „fratele" apar aici alături, ca doi termeni practic echivalenţi. Extensiunea acestor doi termeni apare şi ea precizată destul de limpede: este vorba de „fiii poporului tău", adică de membrii comunităţii israelite. Iar *iubirea* faţă de aproapele este pusă în contrast cu *duşmănia*, cu *răzbunarea* şi cu *ura*.

Dacă, în acest text clasic al mozaismului, noţiunea de aproapele pare lipsită de orice echivoc, nu e mai puţin adevărat că ea a generat în sânul iudaismului

rabinic din preajma începuturilor Creştinismului discuţii contradictorii. E sigur că iudeii erau, în general, de acord că îndatorirea iubirii aproapelui se restrânge numai la fiii poporului ales. În practică însă, lucrurile nu se mai dovedeau a fi atât de simple. O bună parte dintre iudei nu mai trăiau între graniţele pământului strămoşesc. *Diaspora* iudaică era o realitate impresionantă atât prin mulţimea comunităţilor care o compuneau cât şi prin varietatea contextelor geografice şi etnice în care-şi duceau viaţa aceste comunităţi. Exclusivismul iudaic nu se dezminţea, de cele mai multe ori, nici când era vorba de comunităţile din *Diaspora*. Acest exclusivism determina reacţii uneori extrem de periculoase pentru minoritatea iudaică (progromuri antiiudaice de anvergură au avut loc, de pildă, la Alexandria, dar şi în alte importante centre ale lumii antice). Pentru iudeul din *Diaspora* nu era, deci, deloc lipsit de pericol un exclusivism ca cel pe care-l presupunea o interpretare îngustă a noţiunii de aproapele. Acest fapt va fi determinat unele controverse, în sânul iudaismului, în ce priveşte sensul exact al acestei noţiuni. Întrebarea: „Cine este aproapele meu?" a „învăţătorului de Lege" din Evanghelia de la Luca (10, 29) este, desigur, un reflex al unor astfel de controverse, care, prin însuşi faptul că implică posibilitatea unei extensiuni a noţiunii de aproapele, fac cinste iudaismului epocii respective.

Un alt element din acest text lucanic se cuvine să ne reţină atenţia. Anume că, atunci când Mântuitorul Hristos îl întreabă pe acel cărturar „ce este scris în Lege", acesta enunţă, alăturate, cele două porunci, de a-L iubi pe Dumnezeu şi pe aproapele: „Iar el, răspunzând, a zis: Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta şi din tot sufletul tău şi din toată puterea ta şi din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (Lc 10, 27). Domnul Hristos aprobă această alăturare şi punere pe picior de egalitate a acestor porunci: „Drept ai răspuns; fă aceasta şi vei trăi" (vers. 28).

De altfel, după mărturia celorlalţi doi evanghelişti sinoptici, Iisus Însuşi alătură cele două porunci şi le prezintă ca o sinteză a întregii revelaţii vechitestamentare: „Şi auzind fariseii că a închis gura saducheilor, s-au adunat laolaltă. Unul dintre ei, învăţător de Lege, ispitindu-L pe Iisus, L-a întrebat: Învăţătorule, care poruncă este mai mare din Lege? El i-a răspuns: Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău. Aceasta este marea şi întâia poruncă. Iar a doua, *la fel ca aceasta*: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi. În aceste două porunci se cuprind toată Legea şi proorocii" (Mt 22, 34-40; cf. Mc 12, 28-31). Evanghelia de la Marcu adaugă aici că acel „cărturar" care-I adresase lui Iisus întrebarea a fost întru totul de acord cu răspunsul Său şi a confirmat că „a iubi pe aproapele tău ca pe tine însuţi este mai mult decât toate arderile de tot şi decât toate jertfele" (vers. 33). La rândul Său, Iisus apreciază poziţia exprimată de cărturar: „Şi Iisus, văzându-l că a răspuns cu înţelepciune, i-a zis: Nu eşti departe de Împărăţia lui Dumnezeu" (vers. 34).

Un fapt rezultă cu claritate din aceste texte: că porunca de a-l iubi pe aproapele era în mare cinste la iudeii precreştini şi că, cel puţin unii dintre ei, rânduiau această poruncă alături de aceea de a-L iubi pe Dumnezeu Însuşi. Mântuitorul nu adaugă nimic în această privinţă. Numai că, în controversa pe care o generase, desigur, punerea pe picior de egalitate a celor două porunci – căci din textul de la Marcu rezultă că o aripă a iudaismului, pe care am putea-o numi „ritualistă", punea mai presus decât a-l iubi pe aproapele „arderile de tot" şi „jertfele"[1], considerate manifestări concrete ale iubirii faţă de Dumnezeu –, Iisus este de partea celor pe care i-am putea numi „progresişti" şi pentru care expresia concretă a iubirii de Dumnezeu o constituie iubirea aproapelui.

Ceea ce adaugă Iisus – şi aportul Său este absolut epocal şi nu trebuie nicidecum minimalizat – este, pe de o parte, faptul că El dă o extensiune universală noţiunii de aproapele, în sfera ei fiind cuprinşi inclusiv vrăjmaşii cei mai înverşunaţi; iar pe de altă parte, excluzând orice pericol de a reduce porunca iubirii aproapelui la o simplă vorbă frumoasă sau la un slogan, El subliniază că eşti, de fapt, aproapele numai al celui căruia *te faci* astfel, în mod concret, slujindu-l şi ajutându-l la nevoie. Mântuitorul are astfel un răspuns al Său – clar şi fără precedent – la întrebarea care-l frământa pe cărturarul din Evanghelie: „Şi cine este aproapele meu?"

## 2. „Aproapele" în Vechiul Testament şi în iudaism

În *Septuaginta* – venerabila traducere în greceşte a cărţilor Vechiului Testament, realizată începând cu secolul al III-lea dinainte de Hristos – substantivul πλησίον apare de 225 ori, dintre care de peste 50 ori în scrieri care există numai în canonul alexandrin şi, deci, pentru care nu există un text de bază ebraic. Din

---

[1] *Talmudul* reflectă preocuparea constantă a cărturarilor iudei ca «drepturile» lui Dumnezeu să nu fie încălcate în nici un fel. Rabinii îşi exercită abilităţile interpretative şi sistematizatoare în precizarea acestor «drepturi», oferind mai ales: 1) precepte privitoare la jertfe, tipuri de jertfe, împrejurările şi felurile jertfelor, cu tot ce se leagă de ele, pe scurt, la întregul ritual sacrificial; 2) precepte referitoare la sărbători, mai ales la Sabat, dar şi la marile sărbători anuale: Paşti, Sărbătoarea Săptămânilor, Anul Nou, Sărbătoarea Corturilor şi Ziua Ispăşirii; 3) precepte referitoare la îndatoririle faţă de templu şi de preoţie, cum sunt pârga (primele roade), zeciuiala, darul pentru întâii născuţi, dajdia templului (de jumătate de şekel), precum şi făgăduinţele şi ofrandele de bună voie etc.; şi 4) diferite alte instrucţiuni, dintre care cele mai multe privesc puritatea sau impuritatea rituală. Cf. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, a new English edition, rev. and ed. by Geza Vermes, Fergus Millar and Matthew Black, vol. II, T. & T. Clark, Edinburgh, 1979, p. 345.

celelalte circa 170 de locuri, pentru 15 lipseşte sau este nesigur un echivalent ebraic, astfel încât rămân pentru analiza noastră 155 de locuri. Din acestea, în 12 cazuri πλησίον are valoarea unei prepoziţii cu sens spaţial, folosită pentru redarea unor cuvinte ebraice ca *mul*, *'al-iad*, el şi *miţţad*, de ex. în Ex 34, 3; Num 33, 38 sau Ios 12, 9. Din cele peste 140 de locuri care rămân şi în care πλησιον are o valoare substantivală, în 125 de cazuri acest termen îl redă pe ebraicul *re'a* (de 112 ori) sau unele derivate ale acestuia, restul fiind redări ale unor sinonime ale lui *re'a*, ca *'amit* (de 11 ori), *ach* (de 5 ori) şi *karov el-habbaith* (o dată). Astfel echivalentul ebraic principal al lui πλησίον din Septuaginta este *re'a*. Acest termen apare în textul masoretic (ebraic) al Vechiului Testament de aproape 190 ori, fiind redat de traducătorii greci, atât în Septuaginta cât şi în afara ei, nu numai prin πλησίον, ci şi prin mulţi alţi termeni[2].

Substantivul *re'a* şi principalele derivate ale sale descriu, cu diferite nuanţe, o relaţie între oameni. Astfel, el apare într-un larg evantai de expresii, de la utilizarea în titlul onorific „*prietenul* regelui" (I Cron 27, 33; III Regi 4, 5 LXX) până la cea cu semnificaţia foarte comună de „*altul*" (I Sam 28, 17; cf. II Sam 12, 11; Ier 9, 19; Est 1, 19). Între aceste extreme, sunt de amintit mai ales următoarele sensuri în care este folosit acest termen în Vechiul Testament: *prieten* (Deut 13, 7; II Sam 13, 3; Mih 7, 5; Ps 35, 14; Prov 14, 20; 18, 24; Iov 2, 11; 16, 20 ş. a.); *iubit(ă)* sau *amant(ă)* (Ier 3, 1.20; Os 3, 1; Cânt Cânt 1, 9.15 ş. a.); *însoţitor*, *tovarăş* (Iov 30, 29; Prov 17, 17) – pluralul *re'oth* este folosit pentru *însoţitoarele* reginei în Ps 45, 15, sau pentru *prietenele* fiicei lui Iefta, în Jud 11, 38; *vecin* (Prov 3, 29; 25, 17; Exod 11, 2); sau, pur şi simplu, *semenul*, omul de lângă tine, cu care ai de-a face în viaţa de toate zilele (Prov 6, 1.3; 18, 17; 25, 8; 26, 19)[3].

Toate aceste utilizări se referă la o relaţie între oameni care nu apare determinată *expressis verbis* în raport cu Iahve şi cu Legea Sa, deşi e vorba, în general de oameni care sunt membri ai poporului Legământului, care se închină Unicului Dumnezeu şi stau sub poruncile Sale. Fără a intra într-o analiză a textelor în care apare *re'a*, trebuie să spunem că acest termen nu indică, în general, în mod precis pe membrul poporului ales. Totuşi, de pildă, de mai multe ori în Deuteronom, în vecinătatea lui *re'a* este folosit cuvântul *ach* (frate), iar în ceea ce se numeşte „Legea sfinţeniei" (Lev 17 – 26)[4] termenul apare determinat prin expresii ca „om dintre fiii lui Israel" (17, 3; cf. 17, 14: „fiii lui Israel") sau prin precizarea că este vorba de cineva care aparţine „poporului tău" (ca în textul citat din Lev 19, 16-18, în care apare porunca de a-l iubi pe aproapele).

---

[2] Cf. Johannes Fichtner, în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. de G. Kittel, vol. VII, Stuttgart, 1965, p. 310.

[3] *Ibid.*, p. 311.

Revenind la acest text fundamental, sensul lui *re'a*, determinat de expresiile: „poporul tău" (vers. 16), „fratele tău" (vers. 17) şi „fiii poporului tău" (vers. 18), nu poate fi decât unul singur: *acela de membru al poporului Legii, de israelit*. Astfel, putem spune că porunca iubirii „aproapelui" din Lev 19, 18 defineşte îndatorirea credinciosului israelit numai faţă de cei care sunt şi ei participanţi la Legământul lui Iahve, iar nu şi faţă de ceilalţi oameni. De altfel, în acelaşi capitol, porunca va fi reluată, în termeni asemănători, pentru a defini relaţia cu „străinul" (*ger*) care locuieşte între israeliţi: „De se va aşeza vreun străin în pământul vostru, să nu-l strâmtoraţi. Străinul, care s-a aşezat la voi, să fie pentru voi ca şi băştinaşul vostru; să-l iubiţi ca pe voi înşivă, că şi voi aţi fost străini în pământul Egiptului" (Lev 19, 33-34).

Folosirea cuvântului *re'a* permite, pe de o parte, o restrângere, iar pe de altă parte o lărgire a sferei poruncii iubirii[5]. În iudaismul de mai târziu, porunca iubirii aproapelui apare, în general, restrânsă numai la israeliţi şi la prozeliţii intraţi deplin în Legământ prin circumciziune, cu excluderea samarinenilor, a străinilor (adică a celor din alte ţări) şi a străinilor din ţară care într-un răstimp de 12 luni nu devin membri ai comunităţii iudaice[6].

Totuşi, precum remarcam la începutul acestui studiu, întrebarea învăţătorului de lege din Lc 10, 29 dovedeşte că în iudaismul epocii precreştine au existat şi glasuri în favoarea lărgirii sensului lui *re'a* din Lev 19, 18 la toţi oamenii. Aproapele devine, în acest înţeles, pur şi simplu *semenul*, omul în general. O astfel de lărgire a sensului o reflectă însăşi traducerea acestui termen în *Septuaginta*, de cele mai multe ori, prin πλησίον. De altfel, ideea unei aplicări cu caracter general a poruncii iubirii aproapelui va fi exprimată în unele texte mai târzii, ca cel din Is Sir 13, 15 (după numerotarea din *Septuaginta*; vers.18 în ediţia sinodală): „Tot dobitocul iubeşte pe cel asemenea sieşi şi tot omul pe aproapele său" (πᾶν ζῷον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸν πλησίον αὐτοῦ).

Aripa rigoristă a avut până la urmă – după distrugerea Ierusalimului, la anul 70 d. H. – câştig de cauză în sânul iudaimului oficial. Astfel încât în rugăciunea *Şemoneh 'Esreh*, principala rugăciune a iudaismului[7], a fost adăugată, ca a 12-a

---

[4] Specialiştii văd în această secţiune din Levitic o tentativă de reformă de care ar fi responsabil clerul ierusalimitean. Apartenenţa lui Israel la Iahve este definită aici, în modul cel mai evident, de o manieră rituală, sfinţenia lui Iahve constituind temeiul sfinţeniei lui Israel, în îndoitul ei sens, «ontologic» şi moral. Un studiu general al acestei secţiuni (şi bibliografie) oferă articolul lui H. Cazelles din *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VII, col. 823-827.

[5] J. Fichtner, *art. cit.*, p. 313.

[6] *Mekiltha* la Ex 21, 35, după J. Fichtner, *ibid.*

[7] Absolut toţi israeliţii, inclusiv femeile, sclavii şi copiii, trebuiau să recite această rugăciune de trei ori pe zi, dimineaţa, după-amiaza şi seara (E. Schürer, *op. cit.*, II, p. 455-456).

dintre cele 18 binecuvântări, şi aşa-numita „Binecuvântare eretică", (*birkhath ha-minim*), de fapt un blestem împotriva apostaţilor şi a ereticilor, între care sunt menţionaţi în special creştinii, sub denumirea de „nazarineni". Această „binecuvântare" a fost revizuită de mai multe ori. În forma ei primară, aşa cum a fost propusă de Samuel cel Mic şi de Rabbanul Gamaliel[8] (pe la anii 85-90)[9], ea trebuie să fi avut următorul cuprins: „Pentru apostaţi (renegaţi) să nu fie nici o speranţă şi împărăţia celor mândri (aroganţi) să fie repede smulsă din rădăcină, în zilele noastre, şi nazarinenii şi ereticii (*minim*[10]) să piară într-o clipă şi să fie şterşi din cartea vieţii; şi să nu fie ei scrişi cu drepţii. Binecuvântat eşti Tu, Doamne, care îi smereşti pe cei mândri"[11]. Intenţia introducerii acestei „binecuvântări" a fost, desigur, de a-i condamna pe iudeii trecuţi la creştinism (pe iudeo-creştini) şi de a-i exclude din sinagogă. Evanghelia de la Ioan reflectă deja situaţia astfel creată[12].

Hotărârea de la Iavneh n-a rămas numai pe hârtie. Există mărturii patristice directe despre faptul că „binecuvântarea" a 12-a era cu adevărat rostită de iudei, alături de celelalte binecuvântări din *Şemoneh 'Esreh*, de trei ori pe zi[13]. Ceea ce,

[8] În *Mişna*, tratatul *Berakhoth* 28 b, este redată această tradiţie: «Simeon, negustorul de bumbac, a aranjat cele optsprezece binecuvântări după rânduiala lor în timpul lui Rabban Gamaliel, la Iavneh. Rabban Gamaliel a zis înţelepţilor: „Este cineva între voi care poate să formuleze binecuvântarea (*berakhah*) împotriva ereticilor?" Atunci Samuel cel Mic s-a ridicat şi a formulat-o». Cf. E. Schürer, *op. cit.*, p. 462.

[9] Cf. J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, 1949, p. 51-57.

[10] «Nazarinenii» sunt, desigur, creştinii. Cât despre «minim», cuvântul pare să aibă un sens mai larg, fiind folosit pentru eretici sau apostaţi, în general. Pentru o discuţie asupra acestui termen, a se vedea, de pildă, W. Bacher, *Le mot «Minim» désigne-t-il quelque fois des chrétiens?*, în «Revue des Études Juives», 38 (1899), p. 37-45; I. Levi, *Le mot «Minim» désigne-t-il jamais une secte juive de gnostiques antinomistes ayant exercé son action en Judée avant la destruction du temple?*, ibid., p. 204-210, ş. a.

[11] După traducerea engleză făcută de Jocz (*op. cit.*) pe textul rugăciunii aşa cum apare el în manuscrisul descoperit în *Genizah* (loc în care se depozitau, la o sinagogă, textele sfinte deteriorate) din Cairo. La traducerea românească am ţinut seama şi de redarea rugăciunii (în varianta «palestiniană») de către E. Schürer, *op. cit.*, p. 461.

[12] In 9, 22.34. Probabil că printre primii cititori ai Evangheliei de la Ioan existau iudeo-creştini excomunicaţi din sinagogă ca apostaţi. Cf. C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes*, London, 1955, p. 300.

[13] Încă Sf. Iustin Martirul, adresându-se iudeului Trifon, îi zice: «Voi aţi ucis pe Cel drept..., iar acum căutaţi să nimiciţi şi pe cei ce nădăjduiesc în El şi în Cel ce L-a trimis pe El, Atotţiitorul şi Făcătorul tuturor, Dumnezeu, şi îi necinstiţi în măsura în care vă stă în putinţă, blestemându-i în sinagogile voastre pe cei ce cred în Hristos» (*Dialogul cu iudeul Trifon*, 16, trad. de Pr. O. Căciulă, în vol. *Apologeţi de limbă greacă*, col. «Părinţi şi

desigur, a determinat reacţia creştină şi ni s-au păstrat destule texte ale scriitorilor creştini „contra iudaeorum".

Când reacţia creştină a depăşit forma simplei controverse doctrinare, când a devenit ea însăşi „blestem", când a determinat discriminări şi violenţe împotriva credincioşilor sinagogii, ea a constituit, desigur, o gravă încălcare a intenţiei Întemeietorului Creştinismului. Căci una din principalele caracteristici ale doctrinei Sale îl constituie tocmai lărgirea fără limite a noţiunii de aproapele din porunca din Lev 19, 18 şi includerea în sfera poruncii iubirii de aproapele chiar şi a celui mai crunt vrăjmaş.

### 3. „Aproapele" în Noul Testament

Cu o singură excepţie, unde are sens adverbial (In 4, 5), πλησίον apare în Noul Testament numai ca substantiv şi cu sensul de „aproapele". De cele mai multe ori, el apare în legătură cu anumite texte din Vechiul Testament: în 12 locuri în legătură cu textul din Lev 19, 18, o dată într-un citat din Zah 8, 16 (în Ef 4, 25), o dată într-o aluzie la Ex 2, 13 (în Fapte 7, 27). Numai de două ori (în Rom 15, 2 şi Iac 4, 12) este folosit în texte fără legătură cu Vechiul Testament. Chiar din această sumară privire de ansamblu ne dăm seama că, pentru autorii scrierilor Noului Testament, πλησίον constituie o moştenire din Vechiul Testament, preluat de ei ca un termen tradiţional.

Termenul este folosit în primul rând în discuţiile asupra poruncii iubirii, anume în textele sinoptice în care sunt puse alături iubirea faţă de Dumnezeu şi iubirea faţă de aproapele (Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-31; Lc 10, 25-28). Am spus deja câte ceva despre aceste texte. Adăugăm aici precizarea că, deşi în sânul iudaismului de la începutul erei creştine exista o tendinţă de ierarhizare a poruncilor Legii lui Moise în funcţie de importanţa sau de „mărimea" lor (cf. Mt 22, 26; Mc

---

scriitori bisericeşti», 2, Bucureşti, 1980, p. 109). Nu este sigur dacă Sf. Iustin are în vedere, în mod precis, «binecuvântarea» a 12-a din *Şemoneh 'Esreh*. El se exprimă la fel în multe alte locuri ale *Dialogului* său (cap. 47, 93, 95, 96, 108, 117, 133). În cap. 137, el adresează iudeilor acest îndemn: «Deci, mărturisindu-L împreună cu noi, ca Fiu al lui Dumnezeu, nu-L ocărâţi şi nici, încrezându-vă în învăţăturile fariseilor, nu-L luaţi în derâdere pe Împăratul lui Israel, după rugăciune, aşa cum vă învaţă căpeteniile sinagogilor voastre să faceţi» (p. 252-253). Unele mărturii patristice mai târzii fac referire clară la «binecuvântarea» împotriva «nazarinenilor» şi a «minim»-ilor. Sunt de menţionat mai ales cele ale Sf. Epifanie (*Panarion*, 29, 9) şi Fer. Ieronim (*In Esaiam* 5, 18-19 şi 48, 7), care spun, în esenţă, că creştinii, sub numele de «nazarineni», sunt blestemaţi de iudei în sinagogi de trei ori pe zi; a se vedea citatele la E. Schürer, *op. cit.*, p. 462, nota 164.

12, 28)[14] şi deşi apropierea între cele două porunci „mai mari" apare şi în scrierile rabinice[15], totuşi Mântuitorul Hristos este Cel dintâi Care rezumă „toată Legea şi proorocii" (Mt 22, 40) în îndoita poruncă a iubirii. Pe aceeaşi linie, ' Sfântul Apostol Pavel zice că „toată Legea se cuprinde într-un singur cuvânt: Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi" – ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ως ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν (Gal 5, 14). La fel, în Rom 13, 8-10: „Nimănui cu nimic nu fiţi datori, decât cu iubirea unuia faţă de altul; căci cel care iubeşte pe aproapele (τὸν ἕτερον) a împlinit Legea. Pentru că (poruncile): Să nu săvârşeşti adulter; să nu ucizi; să nu furi; să nu mărturiseşti strâmb; să nu pofteşti... şi orice altă poruncă ar mai fi, se cuprind în acest cuvânt: Să iubeşti pe aproapele (τὸν πλησίον) tău ca pe tine însuţi. Iubirea nu face rău aproapelui. Iubirea este împlinirea Legii". Faptul că în acest text ὁ ἕτερος (lit.: „altul"; „celălalt") este folosit ca un sinonim al lui ὁ πλησίον dovedeşte că acest din urmă termen are la Apostolul neamurilor sensul cel mai cuprinzător, „aproapele" fiind orice om. Este de notat faptul că în cele două texte pauline citate nu mai e vorba de două porunci, ca la sinoptici, ci numai de una singură, cea a iubirii aproapelui. Această diferenţă se explică, probabil, prin faptul că pentru definirea raporturilor dintre om şi

---

[14] Complicatul cod de prescripţii ale Legii (rabinii socoteau că *Thora* cuprinde nu mai puţin de 613 porunci) cerea o anumită sistematizare. În scrierile rabinice se vede tendinţa de a distinge în poruncile Legii ceea ce este esenţial de ceea ce este secundar. Astfel, se spune că un păgân i-a cerut lui Hillel, un mare rabin din sec. I d. H., să-l înveţe toată Legea în atâta timp cât poate sta el într-un picior; Hillel a răspuns: «Nu face aproapelui ceea ce nu-ţi place să ţi se facă ţie. Aceasta este întreaga Lege; restul e explicaţie. Mergi şi învaţă!» (cf. David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, p. 251). Într-o omilie a lui Rabbi Şimlai, se spune despre cele 613 porunci ale Legii că David le-a rezumat la unsprezece (În Ps 14/15), Isaia la şase (Is 33, 15), Miheia la trei (Mih 6, 8), apoi din nou Isaia la două (Is 56, 1), iar Amos la una: «Căutaţi-Mă şi veţi fi vii» (Amos 5, 4). Cf. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, vol. I, Havard, 1950, p. 85.

[15] A se vedea H. L. Strack şi P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I, München, 1922, p. 900-908; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neues Testament*, ed. a II-a, München, 1962, p. 65-71 şi 172-178; şi G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, în Idem, *Gesammelte Aufsätze*, vol. III, München, 1968, p. 37-45. Se pare chiar că rabinii grupaseră toate poruncile Legii lui Moise în două categorii, punând de o parte poruncile referitoare la relaţia omului cu Dumnezeu şi de cealaltă parte pe cele ce reglementează raporturile dintre oameni întreolaltă, porunca de a-L iubi pe Dumnezeu din Deut 19, 18 fiind considerată reprezentativă pentru toate poruncile din prima grupă, iar porunca iubirii aproapelui din Lev 19, 18 fiind aşezată în fruntea celor din a doua grupă. Cf. J. B. Stern, *Jesus' Citation of Deut 6, 5 and Lev 19, 18 in the Light of Jewish Tradition*, în «The Catholic Biblical Quarterly», 28 (1966), p. 312-316.

Dumnezeu Apostolul foloseşte termenul „credinţă”[16]; în textele citate, el se referă, desigur, numai poruncile din Lege care reglementează relaţia omului cu aproapele său.

Porunca iubirii aproapelui este citată şi în prima dintre Epistolele soborniceşti. Mai mult, Sf. Iacov o numeşte „legea împărătească”. Iată textul: „Dacă, într-adevăr, împliniţi legea împărătească, potrivit Scripturii: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi, bine faceţi” (Iac 2, 8).

Toate aceste texte arată cât de mare importanţă a dobândit în creştinism porunca din Lev 19, 18 şi, totodată, au deschis calea extraordinarei cariere pe care o va face în Biserică şi, prin ea, în viaţa lumii încreştinate substantivul „aproapele”.

## 4. Biserica, spaţiu al redescoperirii semenului ca „aproapele”

În raport cu sensul îngust reţinut, în general, de iudaism pentru „aproapele” din formularea poruncii iubirii din Lev 19, 18, ca de altfel şi din alte texte vechitestamentare în care apare acest termen, o lărgire practică a sensului său în Creştinism a fost determinată de însuşi universalismul Evangheliei. În Hristos, neiudeii au încetat de a mai fi „păgâni” şi „străini”; prin intrarea lor în Biserică, adevăratul Israel sau „Israelul lui Dumnezeu” (Gal 6, 16), ei au devenit „israeliţi” în sensul cel mai deplin al cuvântului. Astfel încât, chiar aplicat membrilor comunităţii Noului Legământ, „aproapele” şi porunca iubirii aproapelui dobândesc deja o extensiune de negândit în cadrele strâmte ale iudaismului. E adevărat că păgânii puteau deveni membri ai comunităţii israelite prin aderarea la mozaism şi prin circumciziune, dar păgânul astfel iudaizat – prozelitul – rămânea pe totdeauna un „iudeu” de mâna a doua şi unii învăţaţi iudei se întrebau dacă nu cumva e cazul să li se impute păcatele săvârşite înainte de a fi trecut la iudaism[17]. Problema nu se pune niciodată în acest fel în Creştinism. Noul Testament afirmă simplu că în Hristos „nu mai este iudeu, nici elin” (Gal 3, 28); că „în Hristos Iisus nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă” (Gal 6, 15); şi că

[16] Pentru Sf. Pavel, credinţa în Dumnezeu nu poate fi decât o credinţă iubitoare. Când zice «credinţă», el are în vedere «credinţa lucrătoare prin iubire» (Gal 5, 6). Prin însăşi natura ei, credinţa creştină este iubitoare, ea fiind răspunsul omului la iubirea lui Hristos Cel răstignit (Gal 2, 20). A se vedea Pr. Vasile Mihoc, *Epistola Sf. Apostol Pavel către Galateni – studiu introductiv, traducere şi comentariu*, Bucureşti, 1983, p. 190-191 şi 200-201.

[17] În Talmudul babilonean, tratatul *Yebamoth* 48 b, se spune că Rabbi Hananiah susţinea că prozeliţii erau serios afectaţi de faptul că înainte de convertirea lor n-au observat nici legea morală cea mai generală, ale cărei exigenţe apar cuprinse în ceea ce s-a numit «legea noahitică» (adică legea lui Noe), sistematizată de rabini într-un număr mai mare sau mai mic de porunci. Cf. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London, 1948, p. 119.

„nu este deosebire" între cei ce intră în dreptatea lui Dumnezeu prin credința în Hristos (Rom 3, 22). Sf. Pavel descrie astfel schimbarea petrecută în statutul religios al „străinilor" de odinioară: „Erați, în vremea aceea, în afară de Hristos, osebiți de cetățenia lui Israel și străini de așezămintele făgăduinței, lipsiți de nădejde și fără Dumnezeu în lume. Acum însă, fiind în Hristos Iisus, voi care altă dată erați departe, v-ați apropiat prin sângele lui Hristos, căci El este pacea noastră, El, Care a făcut din cele două lumi una..." (Ef 2, 12-14).

Dar în Hristos este abolită nu numai deosebirea dintre iudei și păgâni. Cei socotiți odinioară inferiori și supuși discriminărilor de orice fel – femeia[18], sclavul[19], săracul[20], „cei mici" și „cei slabi"[21], „barbarul"[22] – își văd recunoscută în Evanghelie

---

[18] Astăzi ne este, poate, greu să sesizăm cât de revoluționară era în epocă afirmația Apostolului Pavel că în Biserică «nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus» (Gal 3, 28). Iudaismul însuși promova o accentuată discriminare a femeii. Până astăzi, iudeul credincios, într-o foarte importantă rugăciune de dimineața, mulțumește lui Dumnezeu nu numai pentru că nu l-a făcut păgân și rob, ci și pentru că nu l-a făcut femeie. Ajungând la acest loc al rugăciunii, femeia iudee zice: «Îți mulțumesc Stăpâne, Împărate a toate, că m-ai făcut după voia ta».

[19] Sf. Apostol Pavel zice hotărât că «în Hristos», adică în Biserică, «nu mai este nici rob, nici liber» (Gal 3, 28; cf. Col 3, 11). El își exprimă atitudinea față de odioasa instituție a sclaviei mai ales în Epistola către Filimon. Nicolae Colan, pe atunci profesor de teologie, devenit episcop al Clujului și, ulterior, mitropolit al Ardealului, scrie că din această Epistolă «se desprinde luminos marele adevăr că, în fond, desăvârșita iubire creștinească și sclavia se exclud» (*Sf. Pavel către Filimon. Creștinismul și sclăvia*, Sibiu, 1925, p. 33). A se vedea și Pr. prof. Grigorie Marcu, *Un document inspirat de mărinimie creștinească – Epistola către Filimon*, în rev. «Mitropolia Ardealului», 2 (1957), nr. 5-8, p. 413-428; Théo Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'Épître à Philémon*, în vol. «Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à Maurice Goguel», Paris, 1950, p. 178 și urm.

[20] Sf. Iacov, de pildă, mustră aspru pe unii creștini care ofereau locuri mai de cinste în biserică bogaților, făcându-se astfel «judecători cu socoteli viclene» și aplicând o discriminare care atenta la însăși «legea împărătească» a iubirii aproapelui (Iac 2, 1-13).

[21] Dacă Mântuitorul vorbește de «cei mici» din Biserica Sa, făcându-Se apărătorul lor (Mt 18, 10-14), Apostolul Pavel se face, la rândul său, apărătorul «celor slabi», față de care cere o atitudine prevenitoare, ca nu cumva să ne facem pentru ei pricină de sminteală (Rom 14; I Cor 8-10). Un rezumat al demersului paulin în această privință îl aflăm în Rom 15, 1-3: «Datori suntem noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputincioși și să nu căutăm plăcerea noastră. Ci fiecare dintre noi să caute să placă aproapelui său, la ce este bine, spre zidire. Că și Hristos n-a căutat plăcerea Sa, ci precum este scris: Ocările celor ce te ocărăsc pe tine au căzut asupra mea».

[22] Anticii îi socoteau «barbari» pe cei din afara spațiului greco-roman. Apostolul Pavel atrage atenția că și această discriminare nu-și mai are locul «în Hristos» (Col 3, 11).

demnitatea de oameni creaţi după chipul lui Dumnezeu şi chemaţi să devină deopotrivă părtaşi la harul mântuirii în Hristos Iisus.

### 5. „Aproapele" este şi vrăjmaşul

Dacă discriminările sunt abolite cu totul în spaţiul Bisericii, aceasta nu înseamnă că „aproapele" este pentru creştin numai fratele său de credinţă. Dacă ar fi aşa, Creştinismul n-ar putea pretinde nici un fel de superioritate faţă de mozaism. Marea noutate pe care o aduce Hristos în această privinţă o constituie doctrina iubirii faţă de vrăjmaşi. „Aproapele" este oricine, inclusiv vrăjmaşul tău personal, ca şi vrăjmaşul naţional sau prigonitorul cel mai crâncen al Bisericii şi al creştinilor.

Niciodată iudaismul n-a cuprins şi pe vrăjmaşi în noţiunea de aproapele. Mântuitorul exprimă foarte exact modul în care iudaismul înţelegea şi aplica porunca de a-l iubi pe aproapele din Lev 19, 18 atunci când prezintă această poruncă într-o formulare ce nu se regăseşte de fapt în textul biblic: „Aţi auzit că s-a zis: Să iubeşti pe aproapele tău *şi să urăşti pe vrăjmaşul tău*" (Mt 5, 43). În targumul[23] la Lev 19, 18, porunca biblică apare, într-adevăr, redată astfel: „Să iubiţi *pe prietenul vostru*, care este ca şi voi înşivă"[24]. Acestei interpretări înguste – şi, de fapt, falsificatoare – Iisus îi opune adevăratul înţeles al poruncii, care, în intenţia Legiuitorului divin, îi înglobează în exigenţele sale pe toţi semenii, până şi pe vrăjmaşi: „Iar Eu vă zic vouă: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc, ca să fiţi fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele şi peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi. Căci dacă iubiţi pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veţi avea? Au nu fac şi vameşii acelaşi lucru? Şi dacă îmbrăţişaţi numai pe fraţii voştri, ce faceţi mai mult? Au nu fac şi păgânii acelaşi lucru? Fiţi, dar voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este" (Mt 5, 44-48).

Este clar că nu este vorba aici numai de duşmanii personali, ci şi de vrăjmaşii naţionali şi, pentru creştini, de prigonitorii Bisericii. Când Sf. Matei îşi redacta Evanghelia, creştinii erau prigoniţi şi duşi la moarte pentru credinţa lor. Ei bine,

---

[23] «Targumii sau traducerile aramaice ale Bibliei ebraice reprezintă interpretarea tradiţională a Scripturii în sinagogi» (Emil Schürer, *op. cit.*, vol I, Edinburgh, 1973, p. 99).

[24] *Targum du Pentateuque*. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index, par Roger Le Déaut, avec la collaboration de Jacques Robert, tome II. *Exode et Lévitique* («Sources chrétiennes», 256), Cerf, Paris, 1979, p. 442. A se vedea şi recenzia substanţială a acestei lucrări, de Pierre Grelot, în «Revue Biblique», 87(1980), nr. 2, p. 298 şi urm., mai ales p. 305-306.

Evanghelia le cere să răspundă răului cu bine şi să se roage pentru prigonitorii lor. Avem toate motivele să credem că în cultul Bisericii primare îşi aveau deja un loc bine stabilit rugăciunile pentru vrăjmaşi şi persecutori (cf. Sf. Policarp, *Epistola către Filipeni*, 12, 3)[25].

Sfinţii Bisericii, din toate epocile, au strălucit în mijlocul lumii în care trăiau mai ales prin împlinirea acestei porunci. Atitudinea lor iubitoare a impresionat adânc pe vrăjmaşii şi pe prigonitorii lor. Vieţile sfinţilor sunt pline de mărturii în acest sens. Creştinul adevărat, chiar dacă lumea nu-l înţelege şi nu-l acceptă, chiar dacă sufere martiriul, nu poate avea vrăjmaşi. El nu are decât fraţi.

Porunca iubirii nelimitate i-a pus în încurcătură pe moralişti. Scolasticismul catolic, apelând la tradiţia stoică, a introdus tot felul de limitări: că, într-adevăr, vrăjmaşii nu trebuie excluşi din sfera iubirii generale faţă de semeni şi din rugăciunea creştinilor pentru toţi oamenii. Fiecare trebuie să avem pregătirea spirituală necesară spre a fi gata să-i iubim pe vrăjmaşi „si necessitas occurreret" (dacă s-ar ivi necesitatea). Dar a-l iubi pe vrăjmaş „absque articulo necessitatis" (fără un element de necesitate) „pertinet ad perfectionem caritatis" (ţine de perfecţiunea iubirii), care nu este necesară pentru mântuire[26]. În general, porunca iubirii faţă de vrăjmaşi a fost restrânsă de moraliştii apuseni la aria personală. Fiind exceptat în mod explicit vrăjmaşul de pe câmpul de luptă, din război[27], iubirea faţă de vrăjmaşi rămâne aplicabilă numai la morala individuală. Dar chiar astfel restrânsă, câţi dintre „creştini" o acceptă şi o trăiesc concret în viaţa de toate zilele? Cei mai mulţi, chiar fără s-o spună, împărtăşesc simţământul lui Heinrich Heine, care zice: „Dacă Dumnezeu drăguţul vrea să mă facă fericit, să-mi dea bucuria de a vedea spânzuraţi în aceşti copaci pe vreo şase sau şapte dintre vrăjmaşii mei. Cu o inimă plină de simţire, le voi ierta toată nedreptatea înainte ca ei să moară... Da, omul trebuie să-şi ierte vrăjmaşii, dar nu înainte ca ei să fie spânzuraţi.[28]„

Această nu înseamnă însă că Creştinismul însuşi este falimentar. Sau că Evanghelia este o pură utopie. Deşi multora le-ar plăcea să tragă tocmai această concluzie. Iată, de pildă, cum se exprimă un cunoscut comentator evreu al

---

[25] Cf. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, I/1), 1. Teilband, Zürich-Düsseldorf, 1995, ed. a 4-a revăzută 1997, p. 309-310.

[26] Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, 2/II qu. 25 art. 8f; citat după U. Luz, *op. cit.*, p. 315.

[27] J. Mausbach şi G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, II/I, Ed. Aschendorf, Münster, 1954, p. 145.

[28] H. Heine, *Gedanken und Einfälle*, în «Sämtliche Schriften», VI/1, ed. de K. Briegleb, Ed. Hanser, München, 1975, p. 653; după U. Luz, *op. cit.*, p. 316.

Evangheliilor: „Defectul în învăţătura etică a lui Iisus este că ea ridică ştacheta atât de sus încât n-a putut produce rezultate solide şi practice exact acolo unde admiratorii ei pretind că este diferită şi superioară faţă de codurile etice ale Pentateuhului, Profeţilor şi rabinilor.[29]„ După acest critic, o etică mai puţin radicală şi mai realistă, poate în maniera rabinilor, s-ar fi dovedit mai folositoare.

Pentru Sigmund Freud, porunca de a-i iubi pe vrăjmaşi ar fi o încercare a culturii supraeului de a schimba nevoia de agresiune într-un simţământ de vinovăţie şi astfel de a lupta împotriva acestei nevoi, o încercare ce s-a dovedit, într-adevăr, a avea succes, dar care este ostilă fericirii[30]. Măsurată după natura umană, această poruncă ţine de domeniul lui „credo quia absurdum" (cred pentru că este absurd).

E adevărat că omul, redus la puterile-i fireşti, nu va putea niciodată iubi pe vrăjmaşii săi. Criticii Evangheliei nu fac decât să afirme un lucru evident, anume că porunca aceasta nu este „naturală". Pentru împlinirea ei avem nevoie de o putere supranaturală. Avem nevoie de harul Duhului Sfânt. Apostolul Pavel, de pildă, exprimă foarte bine, în cunoscutul capitol 7 al Epistolei sale către Romani, neputinţa omului redus la puterile sale fireşti de a săvârşi vreun bine, de a împlini poruncile lui Dumnezeu. Sf. Siluan Athonitul, care are minunate tâlcuiri la această poruncă evanghelică, zice: „Domnul m-a învăţat să iubesc pe vrăjmaşi. Lipsiţi de harul lui Dumnezeu nu putem iubi pe vrăjmaşi, dar Duhul Sfânt ne învaţă iubirea şi atunci vom simţi milă chiar şi pentru demoni... Dacă te rogi pentru vrăjmaşii tăi, pacea va veni asupra ta. Iar când vei iubi pe vrăjmaşii tăi, să ştii că un mare har dumnezeiesc locuieşte întru tine. Nu zic că este deja un har desăvârşit, dar e de ajuns pentru mântuire... Cel ce a învăţat de la Duhul Sfânt să iubească va suferi toată viaţa pentru cei ce nu se mântuiesc, varsă lacrimi pentru oameni şi harul lui Dumnezeu îi dă puterea de a iubi pe vrăjmaşii lui.[31]„

### 6. Trebuie să *te faci* „aproapele" semenului tău

Întrebarea învăţătorului de Lege: „Cine este aproapele meu?" (Lc 10, 29) apare răsturnată în răspunsul Mântuitorului, exprimat tot în formă interogativă: „Care dintre aceşti trei ţi se pare că a fost (literal: *s-a făcut*) aproapele celui căzut între tâlhari?" (v. 36). Concluzia parabolei se impunea de la sine, astfel încât

---

[29] C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, II, ed. a doua, Ed. Macmillan, London, 1927, p. 523; după U. Luz, *op. cit.*, p. 316.

[30] S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, în «Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud», Ed. Hogarth, London, 1961, vol. 21, p. 114; după U. Luz, *op. cit.*, p. 316.

[31] Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei*, trad. de Pr. prof. Ioan Ică şi Diac. asist. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 142-143.

învăţătorul de Lege n-are nevoie să facă vreun efort de gândire pentru a răspunde foarte corect: „Cel care a făcut milă cu el" (v. 37). El evită să spună: „Samarineanul!" Nu s-au făcut „aproapele" fratelui lor iudeu nici preotul şi nici levitul, cei pe care îi obliga la aceasta însuşi statutul lor de slujitori ai templului, adică ai lui Dumnezeu. Samarineanul schismatic, dispreţuitul acela pe care iudeii binecredincioşi îl socoteau mai necurat decât un câine, *s-a făcut* „aproapele" celui căzut între tâlhari.

Concepţia Mântuitorului este astfel clar exprimată: Toţi oamenii ne sunt semeni şi le suntem datori cu iubire. Dar nu prin simplă definiţie suntem „aproapele" cuiva. *Ne facem* „aproapele" celor faţă de care arătăm o iubire activă, celor pe care-i slujim, celor cărora le purtăm sarcinile. Sf. Apostol Pavel poate să rezume la acest lucru „legea lui Hristos": „Purtaţi-vă sarcinile unii altora şi aşa veţi împlini legea lui Hristos" (Gal 6, 2).

Cu această învăţătură, bazată pe recunoaşterea valorii unice a fiinţei umane, a oricărei fiinţe umane, nu e de mirare că Creştinismul este, practic, creatorul umanismului. Cu ani în urmă, chiar un cercetător din spaţiul sovietic oficial anticreştin, V. V. Bâcicov, dovedea acest adevăr bazat pe scrierile apologeţilor creştini[32]. „Creştinismul – scrie acest autor – privea omul, adică pe orice om concret, oricât de jos s-ar afla acesta pe scara socială, cu ochii lui Dumnezeu, care a devenit om pentru a dezvălui omului posibilitatea de a deveni Dumnezeu. De pe aceste poziţii, omul devine valoarea supremă în lume, iar „omenia" atributul cel mai înalt şi inalienabil, atât al omului, cât şi al culturii umane. Apologeţii sunt primii din istoria societăţii omeneşti care au iniţiat *lupta consecventă* pentru *o atitudine umană* faţă de om[33]„ (sublinierile aparţin autorului). Se impune aici o singură precizare: că iniţierea acestei lupte trebuie de fapt atribuită Mântuitorului Hristos; apologeţii nu fac altceva decât să fie fideli Învăţătorului. Apologeţii, zice acelaşi autor, „au dezvoltat din toate punctele de vedere, au introdus în viaţă şi au apărat în polemica lor cu tradiţiile antice însă vii, ideile atitudinii umane şi compătimitoare faţă de om.[34]„ Ei învaţă că „se aseamănă într-adevăr lui Dumnezeu doar acela care ia asupra sa povara aproapelui, care face bine celorlalţi, care împarte averea sa celor nevoiaşi, devenind astfel pentru ei ca şi un dumnezeu"[35]. Iar această învăţătură nu rămânea o simplă teorie. „Ştim că aceste apeluri timpurii nu rămâneau fără răspuns. Nu au fost izolate cazurile în care bogătaşi păgâni ai acelor vremuri şi-au împărţit averea şi au trecut la Creştinism".[36]

Bâcicov se arată entuziasmat de doctrina şi de practica Creştinismului primar, aşa cum se reflectă acestea în scrierile apologeţilor din secolele II-III. Dar apologeţii nu fac decât să dea glas, încă o dată, ideilor fundamentale ale Evangheliei. Cred că am dovedit îndeajuns acest lucru chiar în paginile de faţă. Ceea ce ne obligă să-L recunoaştem la originea umanismului creştin pe Hristos Însuşi.

---

[32] V. V. Bâcicov, *Estetica antichităţii târzii*, trad. din limba rusă de Lucian Dragomirescu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1984, p. 194-217.

[33] *Ibid.*, p. 208.

[34] *Ibid.*, p. 213.

[35] *Ibid.*, p. 209.

[36] *Ibid.*, p. 215.

### 7. Hristos, „Aproapele" nostru

Dacă puterea noastră *de a ne face* „aproapele" semenilor este limitată, Hristos S-a făcut „aproapele" întregii omeniri şi al fiecărui om în parte.

Este adevărat că Noul Testament nu foloseşte niciodată acest termen pentru Mântuitorul. Dar ne spune în multe feluri că El este „Aproapele" prin excelenţă al oamenilor şi modelul de urmat pentru a ne face şi noi „aproapele" semenilor noştri.

În primul rând, deşi Mântuitorul n-a fost samarinean şi deşi a-l numi pe cineva „samarinean" era o batjocură – adversarii Îi zic lui Iisus, în In 8, 48: „Oare nu zicem noi bine că Tu eşti samarinean şi ai demon?" –, totuşi vechii tâlcuitori nu s-au sfiit de a-L vedea pe Iisus Însuşi în samarineanul din parabolă[37]. De aceea şi obişnuim să folosim majuscula atunci când ne referim la *Samarineanul* milostiv. Textul evanghelic nu ne sugerează neapărat o astfel de identificare. Lecţia parabolei este clară: dacă un străin cum era acel samarinean s-a făcut aproapele iudeului căzut între tâlhari, înseamnă că oricine este dator să se facă oricui „aproapele". Cu toate acestea, când auzim despre un bine atât de mare, făcut unui vrăjmaş, oferit cu atâta dăruire şi fără

---

[37] "Cine altul – scrie Clement al Alexandriei – poate fi (Bunul Samarinean, n. n.) decât Însuşi Mântuitorul? Sau cine mai mult decât El s-a milostivit de noi, cei care fuseserăm daţi morţii de stăpânitorii întunericului, cu multe răni, temeri, pofte, patimi, dureri, înşelări şi plăceri? Singurul doctor al acestor răni este Iisus, care a tăiat patimile cu grijă, din rădăcină – nu cum face Legea, care are în vedere numai efectele, fructele plantelor celor rele, ci El loveşte cu securea însăşi rădăcina răutăţii. El este Cel Care a turnat vin peste sufletele noastre rănite (sângele viţei lui David), Cel Care ne-a adus untdelemnul care curge din milostivirea Tatălui, pe care ne-a dăruit-o din belşug. El este Cel care leagă cu legăturile sănătăţii şi ale mântuirii ce nu pot fi dezlegate, iubirea, credinţa, nădejdea. El este Cel Care a supus îngerii şi stăpânirile şi puterile, cu o mare răsplătire, spre a ne sluji nouă" (Clement of Alexandria, *Who is the Rich Man That Shall Be Saved?*, 28-29, în "Ante-Nicene Fathers", ed. de A. Roberts şi J. Donaldson, Peabody, Mass., Hendrickson, vol. 2, 1885, retipărită în 1995, p. 599). Origen, *Hom. in Luc.*, 34 (Fontes Christiani 4/2, Freiburg 1992, p. 338 şi urm.) vede în omul din parabolă, care a fost dezbrăcat şi aruncat la marginea drumului, pe Adam şi căderea sa prin păcatul originar, din care a fost mântuit de Hristos (= Samarineanul mislostiv). Fer. Augustin, *Quaestiones Evangeliorum* 2.19 (tradus după textul latin în *Sancti Aurelii Augustini*, ed. Almut Mutzenbecher, CChr.SL 44B, Turnholt, Brepols, 1980, p. 62), alegorizează parabola; coborârea de la Ierusalim la Ierihon, zice el, înseamnă pierderea nemuririi, deoarece omul, prin păcat, a decăzut de la cetatea cea cerească (Ierusalim) la una care semnifică moartea (Ierihonul). Această veche alegorizare a devenit predominantă în tot timpul Evului Mediu, atât în Răsărit cât şi în Apus; a se vedea: H. H. Krummacher, *Der Junge Gryphius und die Tradition*, München 1976, p. 95-193. Luther va adopta şi el această interpretare; cf. W. von Loewenich, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, München 1954, p. 44 şi urm.; G. Ebeling, *Evanghelische Evangelienauslegung*, Darmstadt 1962, p. 76 şi urm.

a aştepta vreo răsplată, nu se poate să nu ne gândim la Mântuitorul lumii. Cine altul, dacă nu El, ne-a arătat ce înseamnă a te face „aproapele" altora? Sfântul Ioan Teologul zice: „În aceasta am cunoscut iubirea: că El Şi-a pus sufletul Său pentru noi" (I In 3, 16a). Şi adaugă: „Şi noi datori suntem să ne punem sufletele pentru fraţi" (I In 3, 16b). Sf. Ioan zice „fratele" în loc de „aproapele". Iar iubirea fratelui – dusă, cum vedem, până la jertfa supremă – o socoteşte drept proba, nu numai evidentă, ci şi absolut necesară, a iubirii de Dumnezeu.

Un text ioaneic va putea fi, cred, cea mai potrivită şi mai grăitoare concluzie a tratării de faţă: „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăşte, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubeşte pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească. Şi această poruncă avem de la El: cine iubeşte pe Dumnezeu să iubească şi pe fratele său" (I In 4, 20-21).

**Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc**
**Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu**

**Abstract:** *According to the Gospels, not only Jesus Himself (Matt 22:37-40), but also some of the Jewish teachers (Lk 10:27; cf. Mk 12:33) are considering together and on the same level the two commandments, to love God and to love the neighbor. It appears therefore that the commandment to love the neighbor was in great esteem among the Jews. But there was no agreement on who exactly is the neighbor. Generally the Jews, based on the commandment's context in Lev 19, were considering that neighbors could be only their fellow Jews. Jesus comes with a totally new perspective. There are two aspects that are absolutely revolutionary in Jesus' conception on the commandment. First, He extends the notion of „neighbor" to everybody. What Jesus calls His „new commandment" (Jn 13:34; cf. 15:12) is the command of unlimited love, that love which includes even our enemies, those who hate, who oppress and who persecute us. This is a new demand of the kingdom Jesus has inaugurated. And secondly, in Jesus' teaching, the question is not, „Who is my neighbour?" but, „Whose neighbour am I?" Do you want to know who really is your neighbor? Become a neighbor to all by the utmost service you can do them in their need! And more, become a neighbor to your enemies, to those who despise and hate you! This is – says Jesus – the true meaning of God's command to love your neighbor as yourself. The commandment of love in its Christian sense is original with Jesus and is the summation of all His ethical teaching (cf. Matt 22:40). We cannot fulfill this commandment simply by using our natural powers. We are empowered to love our neighbors, inclusively the enemies, by the grace of the Holy Spirit. The space of rediscovering our fellow human as our neighbors is the Church. And the supreme example is and remains Christ Himself. Truly, as the Church Fathers emphasize through their allegorical interpretation of the Parable of the Good Samaritan, the ultimate Neighbor is Jesus Himself.*

# CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN MARILE RELIGII ORIENTALE *

## (partea întâi)

### Introducere

Epistemologia modernă[1] ne arată că nu există cercetare imparțială ori cercetător care să nu se ancoreze într-o anumită tradiție, orice punct de vedere purtând pecetea parțialității. Asupra acestui aspect ne avertizează încă Sfântul Apostol Pavel: «cunoaștem în parte...» (1 Cor. 13, 9). De aceea este de ajuns onestitatea, care caută să nu trădeze nici un aspect esențial și nu se grăbește să acuze, chiar și atunci când cercetătorul dorește să abordeze o cultură sau școală de gândire diferită de cea în care se află [2]. Este cazul de față: mă voi strădui să schițez câteva idei principale despre „concepția despre om în marile religii orientale", adică în **hinduism, buddhism, confucianism, taoism, șintoism***. Nu voi putea face acest lucru evitând perspectiva creștină, mai ales că această analiză a culturilor orientale în latura antropologiei religioase se vrea o comparație cu revelația creștină. Nu voi putea să nu semnalez, așadar, marile puncte deosebitoare și nu voi putea observa din afara Tradiției creștine ideea religioasă universală că sublimitatea concepției despre om depinde de virtuțile de ansamblu ale unei teologii, deci, în ultimă instanță, de profunzimea concepției despre Dumnezeu.

---

* Lucrare redactată și susținută în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, la Catedra de Teologie biblică, sub înmdrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, care a și dat avizul spre publicare.

[1] Cf. Ilie Pârvu, *Introducere în epistemologie*, Ed. Polirom, 1998, pp. 105-113.

[2] Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *Poziții principiale ale ortodoxiei față de celelalte religii*, în „Ortodoxia", nr. 4 , 1969, p. 511: „ Cum se împacă caracterul de religie absolută al creștinismului cu recunoașterea conținutului de adevăr al religiilor necreștine și cu însemnătatea lor pentru mântuire în planul lui Dumnezeu?" – „deosebirile trebuie afirmate numai în măsura necesară arătării drumului adevărat", primordială este asemănarea; p. 519: religiile necreștine au „o însemnătate pozitivă în cadrul planului divin al mântuirii neamului omenesc căzut în păcat", p. 522 – Principale linii de abordare a religiilor necreștine: 1. studiere și valorificarea a ceea ce apropie; 2. colaborare; (p. 523:) 3. a nu realiza sincretism, ci simbioză.

* În acest articol sunt prezentate doar marile religii ale Extremului Orient, nu și iudaismul și islamul, care vor fi cercetate într-un studiu ulterior.

## PARTEA ÎNTÂI

### I. Originea şi natura omului

Marile religii orientale deţin în substratul lor idei cosmogonice care pot fi identificate în preistoria întregii umanităţi. Din aceste idei purced concepţii foarte variate în ceea ce priveşte prelucrarea lor, dar cărora li se pot găsi elemente comune, asimilabile următorului lanţ cauzal: Nefiinţă! Fiinţă (Unul+vidul) → Dualitate → (Treime) → Cerul şi Pământul (→ zeii, materia, viaţa, omul). Această schiţă ne duce rapid cu gândul la concepţia exprimată de Lao Zi şi păstrată în *Dao de jing* [3], dar se poate remarca faptul că, dacă această lucrare exprimă această idee într-un mod mai unitar şi mai puţin împodobit, ea se regăseşte şi în celelalte religii ale Orientului îndepărtat. Spre exemplu, în hinduism, această schemă devine, în funcţie de sistemul cosmogonic de care vorbim, următoarea: Nefiinţă[4]! Fiinţă (Unul - Purusa [5], Prajâpati [6], „Meşterul universal" [7] sau „Embrionul de Aur" [8] – asimilate unul altuia, de altfel) → Dualitate (androginitatea lui Purusa, în care perechea elementului masculin este Viraj; Dorinţa [kâma] Unu-lui [âbhû] produce Sămânţa dintâi [retas] a conştiinţei [manas], care se desparte în dualitaea masculin – feminin; „despărţirea Cerului de Pământ sau disecţia lui Vrta de către Indra"[9]; chiar Cerul şi Pământul)→ Treime (posibil: Unu împreună cu masculin-feminin etc.) → Cerul şi Pământul (→ zeii, materia, viaţa, omul).

---

[3] În legătură cu tandemul Unu-vid, aici Fiinţa (*wei*) este înconjurată de vidul Nefiinţei (*wu*). În ceea ce priveşte Treimea, ea se realizează consecutiv dualităţii *yin - yang* prin suflul dintre aceşti doi poli, *qi*. În ce priveşte crearea lumii fenomenale, Treimea creează Cerul, Pământul şi *cele zece mii de fiinţe şi lucruri* (*wanwu*) – Lao Zi, *Cartea despre Tao şi virtuţile sale*, trad. Şerban Toader, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999: Versetul XLII, p. 120: «Tao [*Dao*] zămisleşte Unul [*Yī*], Unul zămisleşte Doiul [*Èr*], Doiul zămisleşte Treimea, iar Treimea [*Sān*] zămisleşte „cele zece mii de fiinţe şi lucruri" / „Cele zece mii de fiinţe şi lucruri" îl poarză în spinare pe *yin* şi îl îmbrăţişează pe *yang* ; vidul (*chong*) şi suflul (*qi*) alcătuiesc armonia.». (Deşi vorbim de culturi foarte îndepărtate sau, mai bine spus, de căi de comprehensiune a divinului care s-au influenţat prea puţin până la acestă dată, comparaţia cu Sfânta Treime, unde dragostea Tatălui şi a Fiului este întregită de suflul dragostei Sfântului Duheste irezistibilă. De asemenea a sesiza faptul că toate aceste religii orientale nu consideră Vidul primordial ca inexistenţă, ci ca o supraexistenţă de necomparat cu Fiinţa, deci cu creaţia, idee desemnată de conceptul de Nefiinţă, ne poate duce cu gândul la Suprafiinţa divină a Sf. Dionisie Areopagitul, pe Care acesta o numeşte uneori chiar aşa, Nefiinţă).

[4] Pentru raportul nefiinţă – fiinţă cf. *Rg-Veda* X, 129 şi *Dao de Jing*.

[5] *Purusasukta*, Rg-Veda X, 90.

[6] „Purusa este Prajapati; Purusa este Anul", *Jaim. Br.*, VI, 1, 1, ş.a., apud Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Univers Enciclopedic şi Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, p. 148.

[7] Visvakarman, Rg-Veda X, 81.

[8] Hiranyagarbha, Rg-Veda X, 121.

[9] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 147.

Divinitatea (Nefiinţa sau Zeul-creator care se identifică cu Nefiinţa) este în acelaşi timp transcendentă şi imanentă [10], anterioară creaţiei şi prezentă în lume, Marele Tot al cărui freamăt [11] produce lumea, extrăgând-o din haosul prmordial [12]. Concepţia despre divinitate pare a oscila între impersonalism şi personalism, între Nefiinţa de neconceput şi Cineva-ul care creează – cele două se identifică dar nu se suprapun, anterior fiind, cel mai adesea, în speculaţia filosofică, principiul impersonal fiind anterior, iar în religiozitatea populară, fiind adoraţi zeii şi ţinându-se prea puţin seama de aceste speculaţii înalte [13]. Aceasta deşi zeii (sau majoritatea lor) sunt consideraţi posteriori creaţiei secundare, integraţi în apariţia lumii fenomenale, foarte adesea dobândind ei înşişi ulterior creării nemurirea [14]. Zeii popoarelor politeiste completează registrul lumii spirituale: transcendentul imediat, Cerul cel mai adesea, dar şi Htonicul de dincolo, ceea ce în revelaţia creştină corespunde lumii îngerilor (buni sau căzuţi, corespunzător zeilor buni sau răi) lui Dumnezeu – deşi este de remarcat că apologeţii creştini interzic identificarea îngerilor cu zeii păgâni, fapt foarte explicabil datorită moralităţii îndoielnice din punct de vedere creştin a zeilor păgâni, chiar şi a celor numiţi „buni" [15]. Există şi o altă sursă teogonică, în afara (pro-)creaţiei directe, pe care o găsim în miturile politeiste de pretutindeni, inclusiv din Grecia antică: eroul devenit zeu [16]. Ca urmare a interferării mitice inseparabile dezvoltării respectivei religiozităţi, un Zeu (sau mai mulţi) este identificat cu Creatorul şi astfel dobândeşte alt statut decât cei ulteriori creaţiei [17].

---

[10] Lao Zi, *op. cit.*: Vidul (*chong*) penetrează lumea (Versetul XLIII, p. 122); Notă, p. 46 la Versetul X: „*Guan zi* (citat de Feng Zoulan): „*De* este sălaşul lui Tao, (...)". Prin urmare, *de* este ceea ce fiinţele şi lucrurile capătă de la Tao pentru a se naşte şi a se împlini, este „sălaşul lui Tao" în lucruri şi fiinţe. *De* este înţeles şi ca rezultat al desăvârşirii întru Tao: omul ajunge să se identifice cu Tao, *de* însemnând astfel proiecţia lui Tao în individ" ; Versetul XI, p. 47: «fiinţa slujeşte drept reazem, iar nefiinţa aduce folosul» ; Versetul XXI, p. 72: „Tao este suflu (*qi*), unic şi nediferenţiat. El vieţuieşte şi totuşi pare a nu vieţui; nu dă semne că vieţuieşte, şi totuşi nu putem spune că nu vieţuieşte. Înlăuntrul său se află rostul tainic al lucrurilor, ce nu poate fi zărit sau desluşit" . Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p.146: „Purusa este, în acelaşi timp, transcendent şi imanent, mod de existenţă paradoxal, dar propriu zeilor cosmogonici indieni (cf. Prajapati).".

[11] Cf. *tâpas* (asceza, ardenţa) în hinduism, *qi* (suflul) în taoism.

[12] La chinezi *hun-dun* – cf. Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996,. p. 508.

[13] Acelaşi fenomen e observabil în lumea greacă.

[14] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 147: În Rg-Veda X, 129, se arată clar că „Zeii s-au născut *după* (str. 6), deci ei nu sunt autorii creaţiei lumii". Aceeaşi idee transpare şi în celelalte curente religioase.

[15] Cf. Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creştinilor*, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în *Apologeţi de limbă greacă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, pp. 490, 494, 496-498, 502-503.

[16] Teogonie pe care se inseră cel mai clar teoria lui René Girard asupra deificării prin sacrificarea victimei umane, ale cărei urme se regăsesc evidente în sacrificiile umane considerate cele mai eficiente – cf. purusamedha, M. Eliade, *op. cit.*, p. 143 sq.

[17] Prajapati sau Indra-Varuna-Agni în hinduism; Shang-di în confucianism.

În acest cadru teogonic şi cosmogonic este gândită apariţia omului în marile religii ale Orientului. Părăsind atmosfera conceptuală generală, vom încerca să observăm câteva aspecte particulare. Ideea despre natura psiho-fizică a omului este prezentă în toate marile religii orientale.

***Hinduism şi Buddhism***

În Rg-Veda X, 90[18], lumea apare prin sacrificarea unui „Om" primordial (Purusa) de către zeii anteriori creaţiei. Din nou, deşi dezvoltarea acestei concepţii nu are tangenţă cu revelaţia creştină, nu se poate trece cu vederea paralela cu «Mielul junghiat de la facerea lumii» (cf. Apoc. 5, 9). Dar, de asemenea, nu se poate evita paralela cu sacrificiile umane, *purusamedha* (v. Relaţia omului cu divinitatea), ceea ce ne arată că, cel puţin până la elaborarea unor concepţii mai puţin sacrificiale şi mai ales până la pătrunderea lor în mase , viaţa omului are mai puţină valoare decât ideea însăşi de sacrificiu. Datorită lipsei unei concepţii clare asupra persoanei umane, în Asia extrem-orientală nu există o respingere a sinuciderii şi foarte rar se face distincţia *netă* că sacrificiul nu înseamnă auto-suprimare – aşa cum învaţă tradiţia iudeo-creştină, bazată pe dragostea dintre Dumnezeu şi om, primul preţuind viaţa celuilalt pe care i-a dăruit-o ca oportunitate soteriologică. În acelaşi imn vedic se află fundamentarea sistemului castelor: *brahmana*, *ksatrya* reprezentată de *râjanya* (luptător), *vaiśya*, *śûdra*, provenite din părţile lui Purusa (gură, braţe, coapse, respectiv picioare), care sistem poate fi văzut ca o absolutizare a ierarhiei indo-europene tripartite [19], înăsprită la contactul cu aborigenii *drawidieni* deveniţi sclavi (*śûdra*) şi faţă de care s-a păstrat multă vreme distanţa (deşi spiritualitatea lor reuşeşte să transmită multe ariei religioase indiene, îndeosebi ideea de *samsara*, v. Raportul cu universul). În monismul panteist cu originea în *Bhagavad-Gitâ* şi *Bhâgavata Purana*, datorită impersonalismului omul este un accident al emiterii universului, iar condiţia lui spirituală şi materială este nivelată şi redusă la nivelul unui joc iluzoriu al divinităţii[20]. În gândirea indiană există ideea că divinitatea l-a creat pe om pentru a fi ca nişte zei pe pământ, în intenţia de a le da putere ca unor zei[21].

Buddha se opune speculaţiilor cosmologice şi antropogonice întrucât el considera lumea drept produsul *karmei* faptelor (omeneşti)[22], iar speculaţiile de acest fel îl distrag

---

[18] ***, *Cele mai vechi Upanishade*, trad. Radu Bercea, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, pp. 225-226; Louis Renou, *L'Hindouisme*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1974, pp. 70-72.

[19] Jean Haudry, *Indoeuropenii*, trad. Aurora Peţan, Ed. Teora, 1998, p. 12 sq.

[20] Cf. Ioan Glăjar , *Trimurti şi Sfânta Treime*, în „Mitropolia Ardealului", nr. 3-4, 1958 , p. 244.

[21] H. T. Colebbrooke, *Notices sur les Vesas, ou Livres Sacrés des Hindous*, trad. Din engl. De G. Pauthier, pp. 307-329, în *Les Livres Sacrés de l'Orient*, ed. şi introd. G. Pauthier, Societé du Panthéon littéraire, Paris, 1843, p. 319: „Vă voi împărţi printre zei; şi vă voi face să participaţi la puterea lor" (*L'Aitarêya A'ran'ya*, cartea a II-a).

[22] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 290.

pe iniţiat de la meditaţia asupra perisabilităţii lumii şi de la strădania pe calea spre nirvana[23]. În ceea ce priveşte natura umană, ea este o reflectare a celei cosmice prin cele cinci *skandha* (obiecte fenomenale, senzaţii, percepţii, construcţii psihice, gânduri); iar spiritul nu aparţine «existenţei», dar nici nu i se poate nega existenţa în maniera nihilistă, fiind nonsubstanţial (*anatta*) şi având ca stare proprie pe care o poate regăsi (prin practicarea Căii de Mijloc») eliberarea (nirvana)[24]. Buddhismul vorbeşte, ca şi hinduismul (v. Eshatologie), de cicluri ale dezvoltării lumii (*kappa*) şi vorbeşte de o perioadă iniţială, „paradisiacă", în care primii oameni se hrăneau cu bucuria lor proprie, aveau corpuri spirituale şi erau înzestraţi cu viaţă „incomensurabilă", pământul răsare din ocean, încă nefind soare şi lună, iar oamenii izvorau lumină (auto-luminare), „Este un pământ gustos şi, aşa cum erau, o spumă. Oamenii au mâncat-o, şi strălucirea lor s-a pierdut pentru totdeauna"[25], şi astfel apare sexualitatea, căsătoria ş.a. Se observă aici o rămăşiţă a ideii despre starea paradisiacă a omului şi căderea în păcat.

***Confucianism şi Taoism***

Din timpul dinastiei Zhou este atestată credinţa panchineză de provenienţă arhaică în existenţa a „două suflete, sufletul vegetativ, *po*, care e creat în momentul conceperii sale, şi ***hun***, sufletul elevat, spiritual, care se manifestă în momentul naşterii. La moarte, destinul celor două suflete e diferit: *po* continuă să rămână în mormânt, împreună cu trupul şi se hrăneşte din sacrificiile aduse la mormânt, dar această viaţă este limitată. O dată ce trupul putrezeşte, *po* îşi pierde vitalitatea şi coboară în lumea de sub pământ, la Izvoarele Galbene, unde îşi continuă existenţa sub formă de umbră. *Hun*, sufletul elevat, suie la moarte în palatul lui Shang Di ca să locuiască acolo ca supus, ducând o viaţă asemănătoare cu cea pe care o trăieşte un nobil la curtea prinţului de pe pământ. Călătoria nu este lipsită de pericole. Există forţe ale răului de care trebuie să se ferească (...). Pentru a scăpa de pericolele acestea, sunt necesare sacrificiile şi rugăciunile membrilor în viaţă ai clanului. O dată ajuns în cer, spiritul ancestral devine o zeitate paşnică, puternică şi binefăcătoare. Participând şi hrănindu-se din sacrificiile aduse în templul ancestral, strămoşul îşi călăuzeşte şi îşi ajută urmaşii în viaţă. Invocat prin divinaţie, el răspunde la întrebările care îi sunt adresate. Dacă e rugat ceva, intervenţia sa pe lângă zei este îndeajuns de puternică pentru a împiedica chiar moartea."[26]. Confucius

---

[23] *Ibid.*, pp. 290-291: metafora pe care o foloseşte despre omul străpuns de săgeată care se interesează nu de vindecarea lui ci de detalii inutile privind arcaşul care l-a rănit, felul în care a fost fabricat arcul etc.

[24] *Ibid.*, pp. 292-293.

[25] L. de la Valée Poussin, *Ages of the world (Buddhist)*, pp. 187-190, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 190.

[26] C. P. Fitzgerald, *Istoria culturală a Chinei*, trad. Florentina şi Nadina Vişan, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 44-45; Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în „Mitropolia Banatului", nr. 4-6, 1972, pp. 177-178.

şi Lao Zi preiau această concepţie despre natura umană, iar cel de-al doilea o leagă de practica respiratorie *qigong*, unde prin armonizarea lui *hun* şi *po* omul îşi adună *qi*-ul (suflarea) şi redobândeşte blândeţea[27].

Din punct de vedere creştin, trebuie să observăm următoarele asemănări şi deosebiri: Facerea 1, 20, 24 vorbeşte de viaţa animală, idee preluată la Sfinţii Părinţi ca o anumită însufleţire, dar la gânditorii creştini apare o distincţie netă între viaţa vegetală, animală şi, respectiv, cea inteligentă, conştientă şi morală a omului [28]. Această distincţie nu este suficient subliniată în celelalte religii, precum se întâmplă în cazul de faţă la chinezi[29].

***Şintoism***

Cuplul de zei Izanagi şi Izanami iau naştere din haosul primordial şi devin creatori ai zeilor (Amaterasu apare din ochiul drept al lui Izanagi după ce Izanami moare şi rămâne în Ţara de Beznă) şi ai oamenilor[30]. Omul (*hito*) este alcătuit dintr-o parte spirituală asemenea zeilor, *hi* (suflet), şi dintr-o parte corporală, circumscrisă, *to* (loc)[31].

## II. Relaţia omului cu divinitatea

***Hinduism***

În hinduism relaţia omului cu divinitatea este marcată de un sacrificialism extrem dublat de un ritualismul cel mai stufos dintre religiile orientale. Chiar dacă *Upanisadele* aduc în prim-plan asceza individuală, la nivel popular se menţine

---

[27] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul X, p. 43 şi comentariul lui Heshang Gong la Versetul VI, pp. 35-36.

[28] Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, în *Opere complete*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, V, 3, pp. 158-159; Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în Scrieri I, trad. Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, IX, 3-4, 6, pp. 172 sq., 174 sq., 178 sq; Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. III, în Scrieri II, P.S.B. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 21-22.

[29] Deşi egiptenii nu au fost cuprinşi în studiul de faţi, ocupându-ne doar de religiile continentului asiatic, remarcăm o şi mai mare disoluţie a ideii de suflet – cf. Asist. Remus Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, Teză de doctorat, în "Glasul Bisercii", nr. 7-8, 1978, p. 721.

[30] Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1983, pp. 318-320, 636.

[31] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 592.

[32] Ioan Glăjar , *op. cit.*, p. 238; Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale: Hinduismul*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1974, p. 343: „unii zei importanţi din perioada vedică, între care şi Indra însuşi îşi pierde cu totul însemnătatea, în vreme ce alţi zei , de mai mică importanţă, ca Vişnu şi Şiva , ajung să primească o adorare cvasimonoteistă"; Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 338: „*demultiplicarea* nesfârşită a divinităţii, fenomenul *concentrării* acesteia asupra uneia sau alteia dintre figurile panteonului nu este mai puţin impresionant".

practica menţionată, care se împleteşte cu politeismul şi cu sistemul de caste, practică pe care buddhismul a dorit să o reformeze, dar a fost înfrânt pe teren indian datorită menţinerii tradiţiei ritualurilor sacrificiale şi a castelor. În politeismul indian se observă tendinţe henoteiste prin promovarea unuia sau altuia dintre zei în fruntea panteonului[32]. Se poate compara această situaţie cu relaţia Dumnezeu-îngeri, dar în acest caz trebuie să ne amintim de critica apologeţilor creştini făcută zeilor păgâni, vădind latura demonică a comportamentului lor – Sfântul Justin Martirul şi Filosoful îi consideră pe cei asemenea lui Socrate drept «creştini», deoarece: „«Prin Socrate demonii au fost condamnaţi de Logos». Demonii erau chiar zeii recunoscuţi de atenieni"[33].

Se observă o evoluţie netă în ce priveşte raportul omului cu divinitatea îndeosebi la nivelul gândirii teologice elevate, care a pătruns treptat şi în rândul maselor, iar această evoluţie ne permitem să o observăm pe patru planuri. Întâi, în ceea ce priveşte concepţia despre **divinitate** însăşi: dacă în Vede este prezent în prim-plan politeismul de sorginte arhaică indo-europeană, cu un accentuat antropomorfism al zeilor [34], *Brahmanele* devalorizează importanţa zeilor în favoarea lui *Prâjâpati*, iar în *Upanisade* devine clar accentul pus pe principiul transcendent-imanent *Brahman*[35]. În acest context o tradiţie teist-personalistă se observă în *Katha* şi *Śvetaśvatara Upanisad* [36], prima suprapunând existenţei pe Spiritul Universal (*purusa*), care este urmat de o piramidă descendentă de manifestări, iar cea de-a doua propagând ideile unei devoţiuni faţă de *Rudra-Śiva* identificat cu purusa, deci zeu suprem care produce natura spiritual-fizică drept *maya* (iluzie) prin care îi înlănţuieşte pe oameni în lumea materială prin *avidya* (ignoranţă mistică) — prin *jñana* sau *vidya* omul îl cunoaşte pe *âtman*[37] şi se poate elibera (*moksa*). Alt plan este al concepţiei karman-samsara, despre care vom discuta mai pe larg în secţiunea Menirea omului (eshatologie). O concepţie paralelă, dar care se va îmbina în timp cu cele precedente este cea a identităţii dintre atman (sinele) şi Brahman.

---

[33] Doctorand Remus Rus, *Poziţii creştine faţă de religiile necreştine* (264-276), în „Ortodoxia", nr. 2, 1973, p. 266.

[34] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Învăţătura despre mântuire în vechile religii şi în Teologia Patristică*, „Ortodoxia", nr. 3, 1955, p. 328 : în religiile politeiste evoluate [inclusiv în sistemul vedic, n.n.]: „Antropomorfismul creează şi persoană zeilor respectivi" .

[35] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 148-149, 154 sq.

[36] *Ibid.*, pp. 158-159.

[37] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în „Ortodoxia", nr. 2, 1984, p. 275.

[38] *Ibid.*, p. 238: creaţie a preoţilor filosofi, întruchipare a rugăciunii atotputernice.

Numărul mare şi variat al teologiilor hinduiste, adesea contradictorii, arată caracterul heteroclit al acestei religii. Hinduismul modern vorbeşte despre Trimurti: lui Brahma, zeu al filosofilor[38], creator, i s-a adăugat Visnu, cel care conservă şi Śiva, distrugătorul – aceştia trei fiind manifestări ale aceleiaşi unice divinităţi[39]. Acest „monoteism trinitar" nu reuşeşte să rămână astfel, ca în creştinism, conservând trinitatea persoanelor şi unitatea fiinţei divine, ci, din politeismul care accentua zeii ca pluralitate în hinduismul vedic, ajunge în cealaltă extremă, a monismului panteist, preluând această tendinţă încă din *Bhagavad-Gitâ* şi *Bhâgavata Purana*[40]: Bhagavat, Fiinţa Supremă[41], este văzut mai întâi distinct faţă de creaţia (iluzia, *mâyâ*) sa[42], dar apoi este negată această distincţie pentru a evita dualismul Sâmkyei (fondată de Kapila)[43]; iar iluzia lumii fiind o manifestare a divinităţii, principiile creaţie-conservare-distrugere, care legitimau Trimurti, sunt la rândul lor iluzorii, căci pot fi concepute doar din punctul de vedere al cuiva aflat în lume, deci întreaga Trimurti este iluzorie, existând doar divinitatea impersonală care se manifestă pasiv, inclusiv Trimurti făcând parte din acest proces al manifestării sale iluzorii. Acest lanţ al gândirii ar permite ca ultimă consecinţă agnosticismul total. Se ajunge, în privinţa relaţiei omului cu divinitatea la a considera omul ca pe o entitate incertă aparţinătoare unei largi palete de iluzii generate de o divinitate care nu este altceva decât o entitate la fel

[39] Ioan Glăjar, *art. cit.*, pp. 238-239; Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 340: Zeitate Supremă (*parameśvara*) cu „asociaţi", „Brahman, Unul care nu participă, exclude total lumea şi conştiinţele finite".

[40] A. Roussel, *Cosmologie hindoue d'apres Bhâgavata Purana*, Paris, 1898: „Străduindu-se amândoi să niveleze contrastul dintre cele două concepţii antinomice: dualismul Sâmkyei şi monismul Vedantei, ca şi dintre concepţia vedantă despre mântuirea prin cunoaşterea intelectuală a Fiinţei Supreme şi concepţia yogistă despre mântuirea prin imobilitatea spiritului şi suprimarea pasiunilor, autorii, adepţi ai vişnuismului, fac adesea concesii asupra unuia din sistemele filosofice amintite, ca apoi, sub pretextul de a se completa şi a se face mai expliciţi, să vină cu unele comentarii, prin care tocmai răstoarnă afirmaţiile şi retrag concesiile făcute anterior", apud Ioan Glăjar, *art. cit.*, p. 240.

[41] Ioan Glăjar , *art. cit.*, p. 240 : Baghavad-Gită şi Bhagavata Purana : „în aceste două cărţi, Fiinţa Supremă poartă umele de Bhagavat ; mai e numită apoi Vasudeva, Sufletul Suprem (*parâtman*), Spiritul Suprem (*purusottama*), Stăpânul Suprem (*parameśvara*), Brahma, Krişna...".

[42] *Ibid.*, p. 241: „Bhagavat este *Fiinţa care există*, existenţa prin excelenţă", fără început şi sfârşit, transcendent şi imanent, restul fiind iluzie, «se uneşte cu lucrurile dar rămâne distinct de acestra» (*Bhâgavata Purana* 1,1,1), creator şi susţinător şi distrugător al universului, începutul şi sfârşitul lumii , «el se uneşte cu Mâyâ, energia sa, pentru a creea, a conserva şi a distruge creaturile... El este simultan nemurirea şi moartea» (*Bhâgavata Purana* 4 XI,18).

[43] *Ibid.*, p. 243: „cei doi autori sunt partizanii non-dualismului. Deşi de folosesc de limbajul filosofic al sistemului Sâmkya, dând prin aceasta impresia că-i fac concesii, autorii sacrifică până la urmă dualismul monismului ontologic"; fiind principiul transcendent-imanent, depăşeşte universul şi îl cuprinde; Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei*, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, 1997, pp. 193-194 ; Cf. *Sâmkhya-kaârikâ*, 10, în *Filosofia indiană în texte*, trad. şi coment. Sergiu Al-George, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 140: diferenţa netă dintre purusa şi prakrti.

de nesigură [44]. În realitate, din necesitatea de a crede în divinitate, rareori se ajunge, în cercurile filosofice, la această consecinţă ultimă, dar, întrucât este greu de menţinut ideea unităţii tripersonale a fiinţei divine (iar când se întâmplă acest lucru în hinduismul modern, este de presupus o influenţă creştină[45]), se revine la trinitatea de tip politeist. Religia Bhâgavata este un momoteism întemeiat de Krsna Vâsudeva şi împrumută din Sâmkhya-Yoga numele de Purusa pentru Dumnezeu, dar datorită influenţei brahmanismului ideea de Dumnezeu s-a atenuat, punându-se accent pe „încarnările" lui Dumnezeu (Brahma, Visnu sau Śiva) care acţionează pentru a salva zeii sau oamenii[46]. Aceasta şi este, cel mai adesea, situaţia hinduismului actual (neobrahmanism[47]), fapt ce se observă şi din atribuirea la doi dintre zeii Trimurti (cei mai populari, cu care a şi început construcţia ideii de Trimurti) a câte unei perechi feminine în conformitate cu vechiul panteon vedic: Visnu (numit şi Hari sau Nârâyama, venit pe pământ sub forma a numeroase avataruri, precum Krsna sau Rama[48]) cu perechea Lakshmi (zeiţa destinului), iar Śiva (Mahdeva – „Marele zeu", Iśvara – „Domnul", Hara[49]) cu Śakti-Kali, Uma sau Parvati-Durga[50].

În al doilea rând, în privinţa tendinţei de **progres** spre divinitate, în *Bhagavad-Gitâ* se află sintetizată ideea ce va fi preluată de sistemul Samkhya-Yoga despre progresul personal prin cunoaştere (*jñana*), respectiv faptă (*karma*) izvorâtă din iubirea arzătoare de divinitate (*bhakti*), concepţie total diferită faţă de buddhism, pozitivă în aspectele ei superioare[51]. Sihaştrii care se retrag din grijile lumeşti

[44] Ioan Glăjar, *art. cit.*, p. 245 : Dumnezeu e inactiv [ca Tao în taoism, n.n.], deci „lumea e numai manifestarea naturii sale modificate prin puterea magică, prin maya, iluzia, de care el dispune"; pp. 245-246 : deci a crea, conserva, distruge, sunt ireale, iar Trimurti (principiile acestei acţiuni) e o triplă iluzie, singur Bhagavat există (P 3, IX,1), restul există doar prin el (zei,suflete, materie), sunt multipla sa manifestare iluzorie (B XI, 15 ; IX, 23 ; XI,24; 30, 9 ; XVIII, 7), rezultă unicitatea lui Bhagavad; p. 248 : Persoanele Sfintei Treimi „nu sunt simple aspecte ale unicei fiinţe dumnezeieşti dar nu sunt nici trei Dumnezei de sine stătători "; p. 249 : „în creştinism Fiinţa divină nu poate fi gândită ca neexistând sau ca putând să nu existe", „Infinitatea Fiinţei divine, apoi, nu exclude – după învăţătura creştină – realitatea obiectivă şi distinctă a lumii gândite"; p. 250: „Persoanele Sfintei Treimi sunt *reale* şi *necesare*". *Ibid.*, p.241-242: identitate Ştiinţă (Veda) – Brahma; p. 242: divinul e inaccesibil, indefinibil, absolut, eshatologic.

[45] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale : Hinduismul*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1974, p. 345.

[46] George A. Grierson, *Bhakti-marga*, pp. 539-551, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 540-542.

[47] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale : Hinduismul*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1974, p. 343.

[48] Cf. *Ibid.*, pp. 345-346.

[49] Cf. *Ibid.*, p. 346.

[50] Ioan Glăjar, *art. cit.*, p. 239; cf. Victor Kernbach, *op. cit.*, pp. 637, 735; Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 342.

[51] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, pp. 343-344: eficacitatea penitenţei; p. 344: E. Bernard Allo: „Bhagavad – Gita se apropie de creştinism prin părţile ei cele mai înalte"; p. 345 : Purana: Şiva-Durga: „prescrise ceremonii orgiastice şi obscene; Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în „Ortodoxia", nr. 2, 1984 , p. 242.

practicând o asceză aspră(exemplul *sanyâsin*-ilor[52]) pot ajunge sfinţi (rsi)[53], existând de fapt în hinduism două căi: a retragerii şi a dragostei umane[54]. Calea devoţiunii (*bhakti*) [55] cade însă şi în extreme negative, îndeosebi în privinţa cultului orgiastic al cuplului Śiva-Durga, sau al unor tradiţii vişnuiste, din care provine tantrismul[56].

În Yoga, Patanjali vorbeşte despre devoţiunea faţă de Isvara (Domnul) care poate cataliza eliberarea – această divinitate, aşa cum o numeşte Mircea Eliade este un „macroyogin", după chipul şi asemănarea yoginului; pronia sa nu este rezultatul dorinţei ci al magnetismului spiritual pe care îl exercită asupra celor ce practică Yoga[57].

În al treilea rând, începând cu Vedele hinduismul rămâne o religie foarte legată de ideea **sacrificiului** (chiar şi atunci când, în textele *Âranyakas*[58], începe interiorizarea lui), iar în vremurile arhaice se practica sacrificiul calului (*aśvamedha*), dar şi cel uman (*purusamedha*), socotit superior oricărui alt tip de sacrificiu[59]. Sacrificiul (*yajna*) este văzut ca un mecanism magic[60] minuţios şi pătrunde toată viaţa religioasă, instituindu-se sacrificii ordinare (*nitya*), ocazionale (*naimittika*), al *somei* (de origine vedică), venerarea focului sacrificial (*ahavaniya*, ca prezenţă a zeului Agni) şi altarul ca întruchipare a anului, precum şi animalul sacrificat, care ia locul sacrificatosului primordial (Purusa), vizându-se realizarea armoniei cosmic-spirituale a părţilor (*rupa*)[61]. Legătura cu divinitatea este realizată de către casta brahmanilor: sacrificiul se realizează pe altar (*vedi*), de către un preot oficiant (*adhvaryu*), fiind venerat focul sacrificiului[62].

---

[52] Madeleine Biradeau, *Hinduismul. Antropologia unei civilizaţii*, trad. Ileana Busuioc, Ed. Symposion, 1996, p. 81 sq.

[53] Mihai Martiş, *De la Bhârata la Gandhi*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 36.

[54] Madeleine Biradeau, *op. cit.*, p. 88 sq.

[55] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, în legătură cu dezvoltarea căii devoţionale referitoare la unul dintre zeii Trimurti: pp. 348-349 – secte vişnuiste ; 349-360 – secte şivaiste ; 350-351 – secte şaktiste (bazate pe cărţile numite Tantra).

[56] *Ibid.*, p. 345; Marie-Madaleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. III, trad. Marian Berlewi, Ed. Amacord, Timişoara, 1999, p. 201 sq : Tantrism – în mit, Krsna este înconjurat de gopi (păstoriţe), iar în ritualul orgiastic o femeie considerată zeiţă (sau întrupare a zeiţei) este înconjurată de un cerc (*cakra*) de bărbaţi.

[57] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 275; Paul Deussen, *Filosofia Upanişadelor*, trad. Cornel Sterian, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1994, pp. 130 sq.; Pr. Asist. Alexandru I. Stan , *art. cit.* , pp. 243-244; *Advaita Vedânta, Gaudapâda-Uankara-Sadânanda (Doctrina şi tratatele clasice)*, studiu şi trad. Ovidiu Cristian Nedu, Ed. Herald, Bucureşti, 2002, p. 31 sq.

[58] Cf. A. S. Geden, *Âranyakas*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 673-674.

[59] Mircea Eliade, op. cit., pp. 142-144; Doctorand Remus Rus , *Noţiunea de sacrificiu în marile religii*, în „Ortodoxia", nr. 1, 1974, p. 189.

[60] Doctorand Remus Rus , *art. cit.*, p. 201: „În hinduism, noţiunea de sacrificiu este redusă la nişte acte de magie primitivă fără un conţinut religios" .

[61] *Ibid.* pp. 190-192.

[62] J. Jolly, *Altar (Hindu)*, pp. 345-346, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 345.

Upanişadele încearcă să submineze atotputernicia brahmanilor, iar ceea ce reuşesc este să valorifice asceza interioară faţă de sacrificiile exterioare, prin (efortul de) identificare cu principiul divin universal (*tat tvam asi*, „acela [*Bráhman*] tu [*âtman*] eşti")[63], însă casta brahmanilor reuşeşte chiar şi în condiţia noilor concepţii să îşi păstreze privilegiile, iar o dată cu ele să menţină adânc imprimată în mentalitatea indiană ideea reflectării ordinii cosmice în sistemul de caste[64].

În al patrulea rând, **cultul** public este foarte complex, fiind alimentat de devoţiunea faţă de zei, şi se caracterizează, ca şi cultul particular, prin ideea de sorginte magică a executării precise a ritualului (în vederea obţinerii efectului magic) [65]. Au fost construite temple, cum este templul Orissva, al zeului Visnu [66]. Întrucât ideea despre divinitate nu este suficient de clară, fiind atenuată şi de impersonalism, rugăciunea are şi ea un pronunţat caracter magic, urmărind obţinerea de putere asupra propriei persoane sau a naturii – sunt utilizate mantras (sunete sacre), precum şi silaba sacră AUM (*om*)[67]. Prin aceste practici se urmăreşte contopirea cu zeul[68].

Neobrahmanismul se caracterizează prin sincretism: relativism (obiectiv – Ramakrişna : respinge discuţiile despre numărul zeilor, idoli, Dumnezeu, pe baza ideii că toate exprimă aceeaşi realitate în alt fel; subiectiv – Radakrishnan: toate religiile au rezultat din experienţe personale ale profeţilor, deci adevărata religie nu e afară, în cărţi, ci a sufletului), apropiere de islam prin religia *sikh* şi de

[63] Doctorand Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în „Ortodoxia", nr. 4 , 1973, p. 553 : mişcarea upanishadică cca 600 î. Hr – Brihadaranyaka Upanishad oferă formula „Atman egal Brahman", „tat tvam asi", universul în locul sacrificiului calului; Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan, *Rugăciunea în creştinism şi în alte mari religii*, în „ Ortodoxia", nr. 4, 1983, p. 237: „tat tvam asi".

[64] Doctorand Remus Rus, *art. cit.*, p. 556: Sarvepali Radhakrishnan, filosof luminat, nu se poate dezbăra de această mentalitate: castele nu ar fi o constrângere, ci lege a firii; p. 556: Sarvepali Radhakrishnan : castele nu sunt o constrângere, ci lege a firii

[65] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale: Hinduismul*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1974, p. 353-354.

[66] *Ibid.*, p. 353.

[67] *Ibid.*, p. 353; Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan, *art. cit.*, p. 516: AUM (*paranava*, silaba sfântă): „comunică inefabilul şi profunzimea nepătrunsă a divinităţii" – nu e o comunicare cu Şiva sau Rama, ci este exclamaţia celui copleşit de divinitate; *vag*, primul cuvânt, sunetul brahman (*shabda brahman*) ; Henry le Saux forţează o comparaţie şi spune că în AUM se evidenţiază caracterul pnevmatic al divinităţii, deci implicit al Sfintei Treimi creştine: Tatăl este inexprimabil, Fiul se relevă în evreiescul „abba", Taina Tatălui în Fiul, Duhul Sfânt – în AUM; În Manavadharmasastra la AUM se adaugă: BUR (pământ), BUVAH (aer), SVAR (cer); Gayatri: „«Să medităm asupra strălucirii supreme a divinului Însufleţitor: să dea imbold gândurilor noastre»".

[68] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 401: „pretenţiile lui *eu* sau *al meu* instituite asupra nonfiinţei sunt înlăturate. Ceea ce rămâne, acest Unu, Siva, Eliberatorul, Eu sunt acesta" (S.Kakar, *Moksha, lemonde interieur. Enfance et societe en Inde*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 46,70...); pp. 400: O. Herrenschmidt afirmă că în hinduism există o „relaţie familiară cu zeii", dar această „familiaritate"apare din cauza panteismului, a *contopirii* omului cu zeul.

creştinism prin mişcări religioase ca *Brahma Samaj* fondată de Keshab Candra Sen, RabindranathTagore (Iisus e puntea Est-Vest), Gandhi (aceeaşi idee ca şi precedentul; îl numeşte pe Iisus Fiu al lui Dumnezeu, deşi nu „Cel Unul-Născut")[69].

***Buddhism***

Buddha nu vorbeşte despre vreun zeu suprem, existenţa zeilor clasici ai Indiei o ignoră ca importanţă în eliberarea omului [70]. Buddha nu se arată ca un ignorant (nu spune „nu ştiu", ci asesea „nu trebuie să ştiţi"), nici nu vrea ca discipolii săi să rămână ignoranţi, ci să se concentreze asupra esenţialului, relevând totodată caracterul paradoxal al adevărurilor supreme: „Este greşit să spui că Tathagatta există după moarte, greşit să spui că nu există, greşit să presupui supravieţuirea şi contrariul, greşit să le negi pe amândouă." (*Dialogul lui Vaccha*) [71]. L. de la Valée Poussin compară această abordare cu o reflecţie creştină despre Crez (din *Imitarea lui Hristos*): „Care este folosul de a fi instruit în tainele Treimii dacă tu păcătuieşti împotriva Treimii" [72]. Se poate face această asemănare, dar trebuie remarcat că autorii creştini nu extrag de aici un motiv pentru a îneca în tăcere totală învăţătura de credinţă despre Sfânta Treime. Se poate spune, din punct de vedere creştin că omul „nu există" după moarte, întrucât nu mai este acelaşi, rămânând numai sufletul, dar nici nu se poate nega total existenţa lui. Dar Buddha nu se referă exact la aceasta, pentru că nu diferenţa dintre latura trupească şi cea sufletească a naturii umane îl interesează atât de mult, cât diferenţa ditre starea de individualitate din lumea aceasta şi aceea de dezindividuaţie pe care o presupune pentru lumea cealaltă, iar cu această idee, creştinismul nu este de acord, pentru că el vorbeşte de perpetuarea persoanei umane în veşnicie ca un „cine" chemat la comuniunea cu Sfânta Treime.

Iluminatul (Buddha) transcende condiţia lumii, iar eliberarea este văzută ca ieşire din lumea supusă durerii. Iluminarea (*bodhi*) [73] foloseşte energia spirituală a sinelui şi nu provine din relaţia cu divinitatea [74]. Religiozitatea populară nu a putut

---

[69] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Tendinţe sincretiste în cugetarea religioasă indiană*, în „Ortodoxia", nr. 3, 1959, pp. 435-457.

[70] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în „Ortodoxia", nr. 2, 1984, p. 240: agnosticismul teologic al lui Buddha.

[71] L. de la Valée Poussin, *Agnosticism (Buddhist)*, pp. 220-225, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 221.

[72] *Ibid.*, p. 224; Thomas de Kempis, *Imitarea lui Christos*, Ed. Cartimpex, Cluj, 1998, I, 7, p. 3: „Ce-ţi foloseşte să discuţi lucruri adânci despre Sfânta Treime, dacă îţi lipseşte smerenia, din care cauză nu placi Sfintei Treimi?".

[73] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în „Ortodoxia", nr. 2, 1984, p. 275.

[74] *Ibid.*, p. 241: Buddha nu valorizează revelaţia divină, dar face un pas înainte faţă de idolatrie.

rămâne însă fără de astfel de referinţe „personale" şi astfel însăşi persoana lui Buddha a fost zeificată de curând, iar devoţiunea faţă de Buddha a comunităţii buddhiste laice a fost considerată ca izbăvitoare, dacă nu în sensul eliberării desăvârşite (*nirvana*), cel puţin ca ajutor în obţinerea unei existenţe fericite şi a unei încarnări superioare [75] — aceasta este calea devoţională acceptată pe scară largă de curentul buddhist al Marelui Vehicul (Mahayana)[76]. Această necesitate a dialogului interpersonal care duce la eşuarea agnosticismului religios sau a impersonalismului teologic a filosofiilor religioase se poate observa cel mai clar în această evoluţie a buddhismului, care dovedeşte că nimic nu rezistă intuiţiei sentimentului religios al Modelului divin după care este creat omul.

Doctrina buddhistă suferă o serie de transformări în cele trei sisteme principale: Hinayana (Micul Vehicul) – buddhismul rigorist, al bătrânilor (Theravada); Mahayana (Marele Vehicul); Vajrayana, buddhismul tantric [77]. Tântrismul propune „adorarea vechilor zeităţi în forme monstruoase, obscene şi vrăjitoria populară condamnată de budismul autentic" [78].

Doctrina buddhistă spune că au existat mai mulţi Buddha (atât istorici, cât şi: Amithaba-Budha, Maitreya-Buddha), iar Mahayana dezvoltă teoria Bodhisattvilor [79] şi astfel buddhismul, dintr-o religie agnostică devine o religie a proniei divine, divinitatea intervenind pe pământ prin numeroase personalităţi mesianice [80].

Mahayana vorbeşte de trei corpuri ale lui Buddha: *dharmakâya* (corpul Legii), *samboghakâya* ( al bucuriei, comuniunii, corpul eteric), *nirmânakâya* (corpul magic, „de metamorfoză", în care s-a arătat Buddha istoric pentru a da oamenilor

---

[75] Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 279, 290.

[76] *Ibid.*, pp. 360 sq.

[77] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale - II – Budismul*, în „Studii Teologice", nr. 3-4 , 1974, p. 213-215; id., *Tendinţe reformiste şi ecumeniste în budismul actual*, în „Studii Teologice", nr. 9-10 , 1962, pp. 517, 523.

[78] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, pp. 214-215.

[79] Cf. Louis de la Vale Poussin, *Bodhisattva*, pp. 739-753, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, passim, p. 743: Hinayana susţine că nu există trupuri buddhice, pentru că nu există materie în Buddha.

[80] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 433: „suntem foarte departe aici de caracterul de *hapax* al personalităţilor mesianice" datorită numeroşilor Bodhisattva şi Buddha reali sau potenţiali; a se vedea şi dezvoltarea buddhismului japonez, unde sunt adorate zeităţile Amida şi Kvannon, respectiv cel vietnamez monoteist cu zeul Caodai – Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Starea actuală a Budismului*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1956, p. 397 (Amida – Amithaba, Kvannon, zeiţa îndurării), p. 395 (Caodai – Vietnam); *The teachings of*

*Compassionate Buddha*, Early discourses, the Dhammapada, and the later basic writtings. Edited, with commentary, by E. A. Burtt, Published by The American Library, New York and Toronto, The New English Library Limited, London, 1955, p. 127 (Buddha-Amithaba şi milostivii Bodhisattvas).

posibilitatea trezirii)[81].În practica tantrică este importantă invocarea zeului (*sâdhana*), pentru care ascetul trebuie să fie in-struit şi consacrat de guru. Tântrismul se prezintă pe sine ca o cale aparte de Buddhismul Hinayana şi Mahayana prin care este posibilă atingerea eliberă-rii: „nu e doar un sistem păgân al riturilor de ado-rare şi al vrăjitoriei. Este un vehicul (yana, naya)" – Vajrayana, „o adaptare budistă a Śaivismului şi Śaktismului" [82]. El pune accent pe tehnici legate de mantra (formule, ca aceea a lui Avalokiteśvara: *Om mani padme hum*), mudra (sunete) şi mandala (reprezentări), opoziţii conceptuale, dobândirea unor capacităţi magice psihosomatice şi sexualitate [83].Un merit al buddhismului din punct de vedere cultic este caracterul său nonsacrificial [84].

***Confucianism***

Confucianismul ajunge să fie o religie prin preluarea tradiţiilor chineze arhaice[85] în legătură cu principalii zei, Tian (Cerul), Di (Pământul, zeul lumii infraceresti), Tu (Pământul), Shang-Di (Strămoşul suprem), în legătură cu împăratul (Tian zi, Fiul Cerului) care primeşte Mandatul ceresc (Tian Ming) pentru a guverna [86]. Importanţa confucianismului a continuat să sporească treptat după prăbuşirea dinastiei Qin[87], îndeosebi odată cu împăratul Han, Wu (141-87 î. Hr.), „protectorul confucianismului", şi cu examenele pentru funcţiile publice a căror importanţă sporeşte începând cu dinastia Song şi care filtrează totul prin prisma

---

[81] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 484 ; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, Cambridge University Press, 1990, pp. 110-111.

[82] Louis de la Valée Poussin, *Tântrism*, pp. 193-197, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, citate de la p. 195 şi p. 196; Edward Conze, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Ed. Payot, Paris, 1971, pp. 216 sq.

[83] Jean Delumeau, *op. cit*, pp. 487-491;Peter Harvey, *op. cit.*,p. 136, sq; Edward Conze, *op. cit.*, pp. 208-216.

[84] Doctorand Remus Rus, *Noţiunea de sacrificiu în marile religii*, în „Ortodoxia", nr. 1, 1974,p. 192: Edic-tul lui Ashoka : «Nici un animal nu trebuie să fie ucis pentru sacrificiu », Cărţile Jatakas : pline de atacuri la adresa sacrificiilor; p. 193 : violenţa şi cruzimea sunt departe de a fi spirituale, eliberare prin detaşare de empiric; C. A. F. Rhys Davids, *Sacrifice (Buddhist)*, pp. 7-8, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI, Ed. cit., New York, 1955, passim: Buddha respinge sacrificiul Calului, al Omului şi pe toate celelalte.

[85] Cf. *Ibid.*, p. 245; Pr. Asist. Alexandru I. Stan , *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în „Ortodoxia", nr. 2, 1984 , p. 244 : China – Tien, Şancti ; p. 245 : „comentând un text al lui Confucius Tsetse afirmă universalitatea sentimentului religios". ; Dao-de-ţzin ! p. 246 : ~ logos seminal , idee acceptată de apologeţii creştini (Ddţ 5,1) "

[86] C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, pp. 38-43.

[87] Cunoscută prin virulenţa ei antiintelectuală: Li Si, ministrul lui Shi Huang Di (221-210 î.Hr.), fondatorul dinastiei Qin, a dus la capăt această atitudine ostilă faţă de filosofie, văzută ca păguboasă prin dezbinările între şcoli, prin arderea cărţilor tuturor şcolilor de filosofie în afară de cea a legiştilor, căreia îi aparţinea – C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, pp. 127-142.

confucianismului. Confucianismul este aşadar doctrina dominantă în China pe cea mai îndelungată perioadă, doctrina oficială. Acest statut, îngemănat cu înclinaţiile sociologice ale fondatorului însuşi vor duce confucianismul spre un juridism pronunţat, care nu se preocupă de gândirea religioasă mai mult decât preluând tradiţiile antice şi îmbogăţindu-le abia atunci când simte presiunea buddhismului. Asemănător cu Buddha în această privinţă, Confucius nu speculează asupra naturii divinităţii dau asupra principiului originar, doctrina sa apărând ca un sistem de etică socială[88], dar tot asemănător buddhismului, confucianismul nu a putut rezista în final religiozităţii populare care cerea zeităţi „personale" – dacă le putem numi cu acest termen de tradiţie creştină – , cărora să se închine, să se roage. În această situaţie, confucianismul transmite vechile zeităţi, îmbogăţindu-le treptat cultul, îngemănat cu venerarea strămoşilor – religiozitate chineză arhaică ce supravieţuieşte în toate religiile care au fost adoptate de chinezi („trei căi pentru un singur scop" – confucianism, taoism, buddhism) şi care se împleteşte în confucianism în mod armonios cu virtutea «pietăţii filiale» subliniată de Confucius.

Confucius, deşi nu face speculaţii proprii în privinţa relaţiilor cu divinitatea (fiind mai preocupat de rezolvarea imanentă şi imediată a problemelor sociale), preia din tradiţia populară tradiţia proniei Cerului, vorbeşte de «raţiunea Cerului»[89], de la împărat până la oamenii simpli şi întreaga lume aflându-se în armonie atunci când împlinesc voinţa Cerului [90].

Ritualul (*li*) – şi executarea lui cu precizie –, extrem de important pentru confucieni [91], care face legătura cu divinitatea, trebuie să pornească din dorinţa sinceră a omului de a impregna lumea cu sacru [92]. În centrul ritualului se află împăratul, Fiul Cerului, sau un reprezentant al acestuia, omul virtuos (nobil, jun zi)[93].Chinezii mai considerau că stabilesc o legătură cu divinitatea prin sacrificii şi prin vise [94]. Chinezii vechi foloseau drept altare pentru sacrificii grămezi de pietre,

---

[88] Doctorand Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în „Ortodoxia", nr. 4 , 1973, p. 558.

[89] *The Sayings of Confucius*, A New Tranlation by James R. Ware, Published by The American Library, New York and Toronto, The New English Library Limited, London, 1955, p. 8 (introd.).

[90] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 252; Jean Delumeau, *op. cit.*, trad., pp. 562-572.

[91] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 551-554: ritualizarea confucianistă a practicilor religioase; E. H. Parker, *Blessedness (Chinese)*, pp. 672-675, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 674.

[92] *Ibid.*, p. 253; Prof. Diacon Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii* (1-16), în „Studii Teologice", nr. 1-2, 1949, p. 7: „pentru el riturile n-au o putere magică, ci împlinirea lor este legată de o atitudine internă corespunzătoare (...) Tao este ordinea veşnică ce guvernează universul ".

[93] Pr. Asist. Alexandru I. Stan , *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în „Ortodoxia", nr. 2, 1984 , p. 247; W. Gilbert Walshe, *Communion with Deity (Chinese)*, pp. 751-752, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. III, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 751.

[94] W. Gilbert Walshe, *art. cit.*, p. 752.

dar împărații au construit patru altare în capitală: în Sudul orașului principal două altare : rotund – al cerului, pătrat – al pământului ( colorat verde în Est, roșu în Sud, alb în Vest, negru în Nord, galben deasupra), Soarele avea altar în Est, Luna o groapă în Vest — aceste locașuri de cult și riturile aferente au fost preluate de confucieni [95].

*Taoism.* Spre deosebire de confucianism, taoismul se prezintă de la început ca o veritabilă metafizică unde cercetarea filosofică este dusă mai departe, deși ideile centrale sunt preluate tot din fondul arhaic panchinez [96]. **Tao** (Dao), care în confucianism desemnează calea, metoda, în taoism este principiul transcendent și imanent în același timp al existenței [97]. Dacă în confucianism totul pleacă de la o meditație asupra socialului, iar relația cu divinitatea este lăsată pe seama miturilor arhaice, în taoism totul pornește de la meditația metafizică. Nimic nu poate fi conceput aici în afara meditației asupra principiului originar, asupra forței care a creat lumea. Lao Zi și ucenicii săi cei mai fideli s-au retras din viața socială și s-au dedicat contemplației metafizice – de aceea această filosofie nu a atras (contrar confucianismului) inițial adeziunea maselor și cu atât mai puțin a sistemelor educaționale publice din China. Nevoii de concret a maselor largi i-a răspuns mult mai târziu acea latură a taoismului religios medieval care se ocupa cu alchimia aurului și a elixirului nemuririi, preluând totodată tehnicile divinatorii și magice arhaice îmbinate cu politeismul popular. Dar tocmai detașarea de social a ucenicilor celor mai fideli ai lui Lao Zi (excluzând, deci, extremele [98]) până în zilele noastre (călugării taoiști de tradiție autentică [99]) a putut da naștere unei gândiri metafizice și religioase mult mai fine decât în confucianism.

Omul trebuie să se asemene lui Tao, să îl urmeze în toate: Tao este «lipsit de acțiune», la fel trebuie să fie și omul – ceea ce înseamnă înlăturarea excesului și a grijii inutile, dar chiar mai mult: non-acțiunea nu înseamnă pasivitate în sensul de renunțare de a mai lucra orice (există și expresia utilizată de Lao Zi că «Omul Sfânt lucrează cu non-acțiune»[100]), nu înseamnă doar o negație, ci revenirea la a

---

[95] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Locașuri de cult în creștinism și în celelalte religii* , în „Glasul Bisericii", nr. 10-11, 1955, pp. 682-683.

[96] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 247.

[97] Cf. Lao Zi, *op. cit.*, Versetul IV, p. 31:, «O, limpezime de cleștar! [El] pare a viețui veșnic. Eu nu știu al cui urmaș [el] este: pare un strămoș [chiar] al Împăratului ceresc».

[98] C. P. Fitzgerald, op. cit., pp. 235 sq: unii maeștri taoiști bețivi.

[99] J. P. Maclagan, *Taoism*, pp. 197-202, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 201 – taoismul de azi este pe nedrept descris ca o masă de superstiții magice: există taoism cu tradiție autentică.

[100] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul II, p. 25: «De aceea, Omul Sfânt înfăptuiește lucrurile care aparțin non-acțiunii și făptuiește învățătura dată fără vorbe» («...înfăptuiește lucrurile prin nonacțiune [*wuwei*]...» – Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 254, vs. 2:10)

lucra conform lui Tao[101], deci conform firii. Este observată aşadar o ruptură între om şi Tao, dar ea nu este prea mult explicată, ci se caută doar vindecarea ei: i.e. nu există ideea unei căderi în păcat posterioare creaţiei ca în tradiţia iudeo-creştină: nu se specifică prea mult cum s-a ajuns la situaţia de faţă a neconformităţii cu Tao, ci doar există trimiteri la Oamenii sfinţi din vechime, al căror comportament (virtuos) era virtuos în mod neforţat, perfect conform cu Tao. După cum Tao este «lipsit de acţiune», dar lumea nu este lipsită de pronia sa («Tao este mereu fără acţiune, însă nu lasă nimic nerânduit cum se cuvine»[102]), tot aşa şi oamenii trebuie să fie «lipsiţi de acţiune», dar nu lipsiţi de acţiune benefică pentru semeni. Iată că în taoism relaţia omului cu Tao este mama autoperfecţionării şi a relaţiilor cu ceilalţi. Non-acţiunea divină pe care o enunţă Lao Zi poate fi asemănată cu ceea ce tradiţia iudeo-creştină numeşte neschimbabilitatea lui Dumnezeu, conformitatea cu Sine însuşi în ceea ce lucrează, nemişcarea spre ceva exterior Sieşi (aseitatea, lipsa de necesitate pentru ceva) şi altele asemenea: textul lui Lao Zi care arată că Tao «*Nu va avea dorinţe, căci este nemişcat*, iar supuşii se vor îndrepta în chip firesc»[103] poate fi asemănat în prima lui secţiune cu textul liturgic ortodox care arată că Dumnezeu este „fără mutare sau umbră de schimbare" . A doua parte[104] trimite la ideea conformităţii virtuţii cu firea (v. infra, Relaţia omului cu sine), dar şi la cea a libertăţii omului.

Libertatea omenească este asociată într-un mod foarte înţelept, care se apropie de gândirea creştină, cu omniprezenţa şi atotputernicia lui Tao: Tao este creatorul şi proniatorul lumii, iar de este «Natura cea veşnică» (vs. LI) a lui Tao, care sprijină natura Fiinţei (natura lumii fenomenale)[105], «[Tao] zămisleşte, însă nu ia în stăpânire, înfăptuieşte, însă nu caută a fi răsplătit; creşte [fiinţele], însă nu le subjugă. Acestea sunt virtuţi adânci ale lui Tao.»[106].

---

[101] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXXVII, p. 106, n. trad.: „*A avea acţiune* înseamnă a lucra împotriva firii lucrurilor. Firea lucrurilor este Tao însuşi".

[102] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXXVII, p. 106 – expresie *biblică*, am spune, asupra proniei.

[103] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXXVII, p. 106.

[104] Care găseşte corespondenţe în filosofia confucianistă a îndreptării fireşti a poporului după pilda Fiului Cerului (v. infra).

[105] Cf. şi Pr. Asist. Alexandru I. Stan , *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în „Ortodoxia", nr. 2, 1984 , p. 246: logos seminal , idee acceptată de apologeţii creştini.

[106] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul LI, p. 136; cf. *ibid.* Versetul XXIV, p. 100. Cf. şi Olivier Clement, *Viaţa din inima morţii*, trad. Claudiu Soare, Ed. Pandora, 2001, p. 137: „Atotputernicia, au remarcat teologii ortodocşi, aparţine dragostei şi deci se identifică cu „atotslăbiciunea" (dacă, totuşi, utilizăm categoriile acestei lumi). Este necesară atotputernicia lui Dumnezeu pentru a crea libertăţile, libertatea îngerului şi libertatea omului: însă pentru ca acestea să fie cu adevărat libertăţi, trebuie ca Dumnezeu să îşi asume în mod real un risc, riscul iubirii adevărate. Creaţia stă în umbra crucii, „Mielul lui Dumnezeu a fost înjunghiat de la începutul lumii", spune *Apocalipsa*".

În ceea ce priveşte cunoaşterea lui Tao, Lao Zi afirmă încă din primul verset al cărţii sale: «[Cuvântul] „Tao" poate fi rostit, [însă acesta] nu este Tao cel veşnic. Numele [său] poate fi numit, [însă acesta] nu este numele veşnic. / Ceea ce nu are nume este începutul Cerului şi al Pământului; ceea ce are nume este obârşia „celor zece mii de fiinţe şi lucruri". / [De aceea], cel ce nu are niciodată dorinţe, îi va cuprinde taina, iar cel mereu împovărat de dorinţe îi va zări hotarul numai. / Aceste două lucruri au apărut dimpreună, însă au numiri ce se deosebesc – le voi numi laolaltă „adânci". Mai adânci decât adâncul [însuşi]: poarta către noianul de taine»[107]. Este evident apofatismul, grija în ce priveşte pătrunderea tainei divinităţii, care nu se poate realiza desăvârşit pe calea intelectuală, nici de către cel tulburat de patimi, ci numai cal liniştit şi revenit la un fel de a fi asemănător cu Tao pe care vrea să-l cunoască. Apofatismul nu rămâne însă într-un agnosticism obosit şi sterp, ci duce la gânduri de o mare fineţe în legătură cu Tao — el este numit «întunecos, neclar», «obârşia cea veche»[108], nenumit[109], fără formă[110], nepărtinitor[111], izvor nesecat de har[112], veşnic şi subtil («Tao este veşnic, nu are nume. Tao, deşi se arată neînsemnat, [cei aflaţi] sub Cer nu se încumetă să-l socoată slujitor»[113]) etc. Perspectiva apofatică[114] asupra lui Tao şi numirile care se dau celui incomparabil tocmai pentru a-i dezvălui măreţia de neconceput seamănă, în contextul cultural-religios al Chinei, cu teologia pe care ne-o propune mai cu seamă Sfântul Dionisie Areopagitul (cu plecare de la exerciţiul biblic în acest sens) pe terenul revelaţiei creştine. Lao Zi condamnă vorbirea deşartă, înzorzonată şi îndepărtată de adevărul care se obţine prin experienţă mistică, atunci când cineva doreşte să mediteze asupra lui Tao; el leagă de apofatism cunoaşterea prin participarea la Tao şi recomandă ceea ce *Filocalia* creştină ar numi «trezvie» sau «paza minţii»[115].

---

[107] *Ibid.*, Versetul I, p. 21.

[108] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XIV, p. 53.

[109] *Ibid.*, Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXXII, p. 95; Versetul I, p. 21.

[110] *Ibid.*, Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XIV, p. 53:, n.tr – „Tao este suflul originar (*yuan qi*), lipsit de culoare, sunet sau formă" (seamănă cu concepţia biblică sintetizată de Mântuitorul Iisus Hristos în Ioan 4, 24: «Duh este Dumnezeu»). Cf. şi *Scriptura liniştii*: «Desăvârşitul Tao nu are formă: [el] s-a întrupat în Cer şi în Pământ; desăvârşitul Tao este nepărtinitor: el pune în mişcare Soarele şi Luna [deopotrivă]; desăvârşitul Tao nu are nume: [el] hrăneşte *cele zece mii de fiinţe şi lucruri*. Eu nu-i cunosc numele – mă străduiesc să îl numesc şi îi spun Tao» – *ibid.*, Versetul I, p. 21, nota.1.

[111] *Ibid.*, Lao Zi, *op. cit.*, Versetul V, p. 33.

[112] *Ibid.*, Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXXV, p. 102: «De Tao mă slujesc, [dar] să-l sfârşesc nu-mi este cu putinţă».

[113] *Ibid.*, Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXXII, p. 95. Cf. şi *Ibid.*, n. tr., p. 72: „Tao este suflu (*qi*), unic şi nediferenţiat. El vieţuieşte şi totuşi pare a nu vieţui; nu dă semne că vieţuieşte, şi totuşi nu putem spune că nu vieţuieşte. Înlăuntrul său se află rostul tainic al lucrurilor, ce nu poate fi zărit sau desluşit".

[114] Cf. în acest sens şi *ibid.*, Versetul XXXII, p. 95

[115] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul LVI, p. 147 şi n.trad.: „Tao poate fi numai *trăit*, iar nu *rostit*"; p. 148: „ne desăvârşim alungând gândurile răzleţe şi dobândind nemişcarea", „Cel desăvârşit nu îşi arată strălucirea, ci slujeşte neştiut de ea, alăturându-se mulţimii, la fel cum râurile se varsă în mare."; Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă, Ascetica şi Mistica*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992, p. 125 sq.

În ceea ce priveşte asemănarea omului cu divinitatea, se insistă asupra faptului că omul trebuie să urmeze felul de a lucra «cu non-acţiune» al lui Tao. În acest fel, omul va deveni blând, stăpânindu-şi impulsurile pătimaşe şi egoiste, va fi virtuos fără ca el însuşi să ştie, va obţine întâietetea nu prin violenţă , ci prin merit şi smerenie, asemeni lui Tao, care «se află înainte, însă oamenii nu [îl] socotesc vătămător» [116]. Urmându-l pe Tao, el se va armoniza cu el, în sine însuşi, cu semenii şi cu natura [117].

*Izvorul antropologiei taoiste se află în teologie* mai mult decât în orice filosofie-religie a Orientului — pretenţiozitatea filosofică ar spune „metafizică", întrucât nu este vorba de zeii clasici, dar este clar că Tao are toate atributele divinităţii aşa cum nu au putut fi ele gândite niciodată în metafizica occidentală înlănţuită de agnosticism teologic, iar pentru călugării taoişti de până azi căutarea autentică a lui Tao are toate calităţile unei adorări a divinităţii creatoare [118]. Pentru teologii taoişti , deşi poporul continuă să creadă în vechii zei, aceştia sunt eroi sau sfinţi care nu pot fi puşi pe acelaşi plan cu divinitatea (Tao) [119].

Cu toate diferenţele inerente unei dezvoltări aparte, găsim şi alte asemănări între taoism şi creştinism în ce priveşte relaţia divinităţii cu lumea şi cu oamenii. Tao respectă libertatea pe care a dat-o oamenilor, dar ei îl urmează în virtutea atracţiei spirituale pe care o exercită: «Tao al cerului nu luptă, însă ştie să biruiască; nu rosteşte vorbe, însă primeşte răspuns; nu porunceşte, însă [fiinţele] îl urmează singure; este întins, însă îi este cu putinţă să rânduiască [totul]. Năvodul Cerului este nemărginit şi rar, însă nu lasă [nimic] să se rătăcească» [120]. *De*, «natura veşnică» a lui Tao, este purtătoarea virtuţilor sale [121], prin *de* al omului Tao se sălăşluieşte în om şi devine Tao al omului [122]. Ar fi absurd să căutăm identitate între Sfânta Treime creştină şi divinitatea taoistă, şi totuşi iată o altă asemănare frapantă: « La început exista Tao. Tao este mama fiinţelor şi lucrurilor aflate sub Cer. Fiul este Unul: cunoscându-l pe Tao va trebui să cunoşti şi Unul. Cunoscând Unul, va trebui să îl păzeşti din nou pe Tao, să te înapoiezi la non-acţiune. [Astfel] vei fi ferit de primejdii» [123] — seamănă cu un ecou al Prologului Evangheliei lui Ioan şi un ecou al afirmaţiei hristice: «Nimeni nu poate ajunge la Tatăl decât prin Fiul». Lui Tao

---

[116] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul LXVI, p. 169.

[117] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXXII, p. 95: atr, apof ; n. tr. P. 96: „lipsit de pofte şi firesc, yin şi yang se vor armoniza, şi astfel umorile îi vor limpezi trupul".

[118] A se vedea în acest sens comentariile lui Heshang Gong, Feng Youlan şi Ren Farong inserate de traducător în Lao Zi, *op. cit.*, passim.

[119] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 527 : „Pentru popor, dar nu şi pentru daoişti, sfinţii sunt zei ".

[120] *Ibid.*, Versetul LXXIII, p. 182.

[121] Cf. *Ibid.*, Versetul XXI, p. 71: *de*, atribute.

[122] Cf. Lao Zi, *op. cit.*, Versetul LXXVII, p. 190.

[123] Comentariul lui Heshang Gong la Versetul LII, *ibid.*, p. 138.

nemanifestat, reprezentat prin simbolul *wuji* (cerc alb) îi corespunde Tao manifestat reprezentat prin *taiji* [124] (cerc despărțit printr-o linie sinuoasă: jumătate alb, jumătare negru): Unul [125] se desparte în Doimea *yin – yang*, care împreună cu suflul dintre yin şi yang, *qi*, dau Treimea, care se proiectează în „cele zece mii de ființe şi lucruri" mai întâi prin dualitatea *yin – yang* (regăsită în Cer-Pământ, masculin-feminin etc.)[126] între care de asemenea se află un suflu, iar suflul *qi* al lui Tao pătrunde lumea prin intermediul vidului supraființial, a cărui redescoperire de către oameni readuce nemurirea[127] — în Sfânta Treime Dumnezeu este Unul mai presus de număr, cum arată Sf. Dionisie Areopagitul, Fiul este de asemenea numit Unul, ca «Unul Născut din Tatăl mai înainte de toți vecii», „Doimea" este dragostea dintre Tatăl şi Fiul, iar Treimea este realizată de Duhul Sfânt care purcede din Tatăl şi „suflă" între Tatăl şi Fiul, Sfântul Duh de asemenea umple lumea cu harul Său necreat şi aducător al mântuirii şi nemuririi — nu dorim a vorbi de suprapunere între cele două imagini, dar echivalențele sunt frapante.

În ceea ce priveşte trupul, el nu este desconsiderat în cultura chineză, iar în taoism se dezvoltă medicina (defăimată multă vreme de confucianism ) în strânse legături cu teologia: suflului *qi* îi corespund suflurile vitale (ale organelor), de unde derivă practicile respiratorii *qigong*[128], iar dualismul *yin – yang*, preluat din antagonismele arhaice, este principiul călăuzitor al echilibrului psihofizic, de importanță vădită în medicina taoistă[129].

Lao Zi a democratizat ritualul, l-a simplificat, iar „ *Cartea incantațiilor divine* interzice sacrificiile făcute zeilor vechi şi cultul strămoşilor"[130], dar taoismului religios i s-a afiliat o clasă de exorcişti , invocatori cu putere spirituală stăpâniți de spiritele *yang* (căldură, lumină), numiți «*wu*», care au preluat funcția preoțească, ocupându-se şi cu alchimia sau medicina; alături de ei există sacrificatori (*sai-kong*) şi călugări. Tuturor acestora li se cere să practice postul şi meditația [131]. Preoția taoistă s-a organizat sub influență buddhistă [132], iar temple s-au construit

---

[124] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 512-519.

[125] Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 250.

[126] Jean Delumeau, *op. cit.*, trad., p. 509; Marie-Madaleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. IV, Ed. Amacord, Timişoara, 2000, p. 111.

[127] *Ibid.*, Versetul VI, p. 35: *qu*, valea – vidul ; «Însuşirea văii este nemurirea»; Versetul XL, p. 115: «Reîntoarcerea [la rădăcină] – iată mişcarea lui Tao. Blândețea – iată folosul lui Tao. Ființele aflate sub cer se zămislesc din ființă, iar ființa se zămisleşte din neființă.».

[128] *Ibid.*, Versetul VI, p. 35: *qu*, valea – vidul ; «Însuşirea văii este nemurirea», ființă / neființă – wuji / taiji; n. p.36- Heshang Kong: «Cerul hrăneşte omul prin mijlocirea celor cinci sufluri... sămânță, spirit, auz, vedere şi sunet».

[129] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 243; acestor practici li se adaugă tehnici şamanice – *ibid.*, p. 246.

[130] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 528-529.

[131] Doctorand Remus Rus, *Funcția preoției în marile religii*, în „Ortodoxia", nr. 4 , 1973, p. 559; Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 532-537.

[132] Doctorand Remus Rus, *art. cit.*, p. 559.

din secolul al IV-lea d.Hr. [133]. Comunitatea taoistă e condusă de un patriarh care stă pe muntele Dragonului şi al Tigrului din Kiang-si, în Tshang-ch'ing-king [134].

***Şintoism***

Şintoismul (şinto = cale a zeilor) este o religie politeistă de origine animistă[135]. Zeităţile şinto sunt numite kami[136], fiind la origine forţe invizibile care guvernează natura, cu natură dublă, bună şi rea (*ara-mi-tama*, spirit de violenţă şi *nigi-mi-tama*, spirit de blândeţe), pe care şi-o exprimă în funcţie de circumstanţe[137]. Zeiţa Amaterasu (Amaterasu Ô-mikami, „Marea Divinitate care iluminează cerul"[138]) are rolul principal. În privinţa relaţiei omului cu divinitatea, buddhismul Mahayana a exercitat o mare influenţă asupra şintoismului, divinităţilor buddhiste (Bodhisattva sau Buddha) găsindu-li-se echivalent în zeităţile kami autohtone[139]. Această stare de fapt s-a menţinut până la restauraţia Meiji (Meiji ishin), când a fost promovat şintoismul ortodox, autohton (*jun-shinto*), eliminându-se marea parte a influenţelor buddhiste[140]. Evident, chiar dacă s-a operat o separare netă la nivelul divinităţilor, buddhismul a continuat să exercite influenţe la nivelul mentalităţii. În privinţa relaţiei omului cu divinitatea, şintoismul rămâne un politeism lax, cu mare capacitate de impropriere a zeităţilor străine[141] şi de interpretare a lor pe baza doctrinei şintoiste.

---

[133] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Locaşuri de cult în creştinism şi în celelalte religii* , în „Glasul Bisericii", nr. 10-11, 1955, p. 684; Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 532-537.

[134] Doctorand Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în „Ortodoxia", nr. 4, 1973, p. 560.

[135] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 578. *Ibid.*, p. 579: din numeroasele derivate religioase ale termenului „kami" în şintoism se observă rolul credinţelor străvechi , a căror valorizare dă şintoismul.

[136] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, trad. De Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 256 sq. Edmond Rochedieu, *Le Shintoďsme et les Nouvelles Religions du Japon*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1968, pp. 78-81: cultul eroilor şi al strămoşilor venerabili ajunge să-l egaleze pe cel al kami-lor, integrându-se perfect în el.

[137] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 579. Aceste aspecte pun şintoismul în opoziţie cu buddhismul.

[138] *Ibid.*, p. 582.

[139] *Ibid.* p. 580: călugării spun despre kami că sunt „divinităţi apropiate de Buddha fără a mai fi necesară diferenţierea de aceştia"; p. 581: „această gândire asimilatoare, denumită *honji suijaku* se poate rezuma astfel: divinităţile budiste – Bodhisattva sau Buddha - puteau lua formele divinităţilor şintoiste; starea lor originală (*honji*) manifestându-se sub forme de „urme descinse" (*suijaku*) pe pămînt. Marii zei naţionali erau deci încorporaţi cu titlul de avataruri în panteonul budist. Amaterasu Ô-mikami , divinitatea supremă în şintoism, a fost bineînţeles asimilată lui Dainichi- nyorai, simbolul discului solar şi divinitate esenţială a budismului ezoteric shingon; *kami* îşi pierdeau funcţiunile de „protectori ai *buddha*" (*goho - jin)* şi intrau în serviciul acestora, devenind „manifestările lor temporale" (*gon-gen*)".

[140] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 581-582, 589 ; Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 259 sq.

[141] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 590.

Ca şi în confucianism, în şintoism împăratul (*mikado*), care oficiază sărbătorile (ex. Sacrificiul de fructe la sărbătoarea Nihiname), deţine privilegiul legăturii celei mai directe cu divinitatea, dar în şintoism, *mikado* este el însuşi zeu (*iki-gami*) [142]. Prin intermediul sanctuarelor şi a riturilor oficiate (îndeosebi în legătură cu ciclurile naturii [143]), practicantul şintoist este protejat de kami ca un „copil al zeilor" [144] – „omul, copil al zeităţilor, duce o viaţă în care natura sa spirituală (*reisei*) comunică cu divinităţile" [145]. Sacrificiul la japonezi poate fi propiţiatoriu, dar mai ales ca recunoştinţă pentru binefacerile zeilor [146]. Iniţial şintoismul nu dispune de precepte morale clare [147], dar ulterior se dezvoltă ideea că greşeala (*tsuni*) este reprobabilă înaintea zeilor [148]. Japonezii au considerat că pot stabili o legătură cu divinitatea prin divinaţie şi prin inspiraţie, dar „comuniunea cu Zeitatea nu a fost niciodată imaginat în forma mistică înaltă care a fost gândită la alte neamuri" [149]. Unii filosofi ai religiei şinto au socotit-o drept o formă de monoteism (ex. Izawa Nagahide, sec. XVIII), zeii fiind manifestarea divinităţii unice (Kunitokotachi-no-kami), iar alţii îl consideră panteist (ex. Senge Takazumi, sec. XIX) [150].

Religia şinto dispune de temple (*miya*, sală augustă, sala zeilor), cel mai mare fiind Nai-ku (Templul intern, al zeiţei Amaterasu, de la Ise)[151]. În cultul particular importantă este „casa sufletului" legată de cultul morţilor (v. Eshatologie).

## III. Relaţia omului cu sine. Conştiinţa. Virtuţile

### *Hinduism*

Absolutizarea sinelui, frecventă în religiile asiatice, apare cel mai pronunţat în cazul hinduismului. Fie că este vorba de *âtman*-ul egal cu Brahman al Upanisadelor, fie de purusa care se diferenţiază din prakrti al sistemului Sâmkhya-Yoga (v. infra), sinele rămâne problema centrală a hinduismului: centralitate a

---

[142] Pr. Asist. Alexandru I. Stan , *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în „Ortodoxia", nr. 2, 1984 , p. 242; M. Revon, *Communion with Deity (Japanese)*, pp. 774-772, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 774.

[143] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 596-604.

[144] *Idem.*, pp. 594-596.

[145] *Idem.*, p. 592.

[146] M. Revon, *Sacrifice (Japanese)*, pp. 21-24, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 21.

[147] Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1983, p. 636.

[148] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 592.

[149] M. Revon, *art. cit.*, p. 775

[150] Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1983, p. 636.

[151] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Locaşuri de cult în creştinism şi în celelalte religii*, în „Glasul Bisericii", nr. 10-11, 1955, p. 684.

sinelui, monism şi/sau monadism spiritual al subiectului adesea. Şi buddhismul moşteneşte din hinduism acest centralism al sinelui, deşi el este atenuat printr-o relaţie de compasiune, mai bine conturată, cu lumea. Referitor la aceasta găsim relevante cuvintele lui Olivier Clement: „viziune «asiatică», în care energia universală înlocuieşte Dumnezeul personal, în care Sinele, considerat absolut, nu depăşeşte, ci exacerbează eul apusean."[152]. Şcoala non-dualistă (*Advaita Vedânta*) susţine că identitatea Sinelui (*âtman*) trebuie definită prin facultăţile sale, dar căutată dincolo de atributele lui : „Corpul (śarîra) meu, suflurile (prâna) mele, mintea (manas) mea, intelectul (buddhi) meu, cunoaţterea (jńâna) mea– acestea sunt cunoscute, [în mod obişnuit], ca fiind eu însumi. [Însă] aşa cum brăţările, inelele, casele şi celelalte sunt diferite (rinna) de mine însumi deoarece sunt cunoscute ca fiind posesiuni (madîyatva), tot astfel, cele cinci învelişuri (kośa) şi celelalte sunt diferite de mine însumi, nu constituie sinele (*âtman*) deoarece sunt cunoscute ca fiind posesiuni. (...) Astfel, propriul sine (*âtman*) trebuie cunoscut ca fiind cel a cărui identitate este existenţa, conştiinţa şi beatitudinea" [153].

Privitor la conştiinţă (de sine şi faţă de lume) este importantă definiţia dată Yogăi de către Patañjali: „Suprimarea stărilor de conştiinţă [*cittavrtti*]" [154]. După Heinrich Zimmer, practica Yoga consideră că întrebările existenţiale presante nu pot fi rezolvate la nivel mental, deoarece „Mintea însăşi e inadecvată pentru această misiune (cf. Kant, *Critica raţiunii pure*) şi trebuie abandonată" [155]– concepţie contrară raţionalismului Sâmkhyei. Conştiinţa este aceea care face legătura dintre sine şi imanenţă, fie personală, fie cosmică — este semnificativă, deci tendinţa permanentă a hinduismului de a suprima orice legătură cu imanenţa, mergând până la o respingere a mentalului. Yoginul are de depăşit cinci obstacole: ignoranţa (avidyâ), conştiinţa de sine (asmitâ), ataşamentul (râja), detaşarea (dvesa), cramponarea de viaţă (abhiniveśa) [156]. Calea ascendentă în Yoga are opt trepte [157], iar Patañjali oferă cinci precepte negative şi cinci pozitive pentru „a dezbrăca pe omul vechi", respectiv „a edifica omul nou" [158]. Corpul, în Yoga este adus şi el, ca

---

[152] Olivier Clement, *Viaţa din inima morţii*, trad. Claudiu Soare, Ed. Pandora, 2001, p. 130.

[153] *Advaita Vedânta, Gaudapâda-Úańkara-Sadânanda (Doctrina şi tratatele clasice)*, studiu şi trad. Ovidiu Cristian Nedu, Ed. Herald, Bucureşti, 2002, pp. 149-150.

[154] Patañjali, *Yoga Sutra* 1, 2, apud Mircea Eliade, op. cit., p. 272.

[155] Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei*, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, 1997, p. 240.

[156] *Ibid.*, p. 202.

[157] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, p. 159: „1 – înfrânările (yama); 2 – obligaţiile (niyama); 3 – posturile (âsana); 4 – controlul suflului (parânâyâma); 5 – retragerea simţurilor (pratyâhâra); 6 – concentrarea mentală (dhâranâ); 7 – meditaţia profundă (dhyâna); 8 – reculegerea desăvârşită (samâdhi)".

[158] *Ibid.*: „a dezbrăca pe omul vechi" = „1 – a nu face rău nimănui; 2 – a nu mai minţi; 3 – a nu mai fura nimic; 4 – abţinerea de la relaţii sexuale; 5 – a înceta să te comporţi ca un avar" , respectiv „a edifica omul nou" = „1 – păstrarea unei curăţenii corporale impecabile; 2 – păstrarea echilibrului în orice situaţie; 3 – practicarea ascezei; 4 – studierea ştiinţei yoga; 5 – practicarea devoţiunii".

şi conştiinţa, la unitate-imobilitate, tot prin *ekâgrata* [159] — concentrarea asupra unui singur obiect, tehnică de revenire la conformitatea cu unitatea-totalitate universală [160]. Practicând asceza personală, hindusul trebuie mai întâi să se purifice de greşală, fărădelege, păcat (*papa*, *adharma* , *anrta*) practicând penitenţa (*prascitta*) [161]– individual sau cu ajutorul guru-lui. Există convingerea că „«Nimeni, care face fapte bune, nu cade în nenorocire» (*Bhagavad-Gitâ* 6,40) " , iar păcatele capitale sunt considerate pofta, mânia, zgârcenia, izvorul tuturor celorlalte [162].

India este ţara cu cea mai mare aplecare spre ascetism din Orientul îndepărtat şi a fost mereu plină de oameni rătăcitori (*sannyâsin*) care practică asceza (*tapas*) prin yoga, îndeosebi cu devoţiune către Śiva sau Visnu [163]. În hinduismul modern, atât bărbatul cât şi femeia pot depune voturile ascetice, devenind *sadhu*, respectiv *sadhvi* (masc., respectiv fem.: bun, pios) [164].

Scopul progresului personal în yoga este obţinerea extazului – «enstază», „neologismul construit de Mircea Eliade pentru a-l face pe cititorul occidental să simtă ce anume este samadhi" [165]–, *samadhi* conştient, iar apoi supraconştient (conştientul mai primeşte prefixele: „in-", deoarece sinele încetează să se mai disocieze de *marele tot*, şi „extra-", deoarece sinele este captat în unitatea universală). Urcarea acestor trepte duce la eliberarea în viaţă (*jîvan-mukta*, eliberatul în viaţă [166]) stoparea circuitului transmigrării sufletului [167]. Prin reprimarea setei de existenţă [168] se obţine eliberarea deoarece acel spirit şi-a întrerupt legăturile de

---

[159] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 273.

[160] Doctorand Ştefan Resceanu, *Concepţia Yoga şi atitudinea ortodoxă*, în „Ortodoxia", nr. Ort 4 , 1974, p. 689 : 1.Raja-yoga : observarea esenţei profunde a fiinţei noastre ; 2. jnana-yoga (a cunoaşterii9 ; 3. bhakti-yoga : quietistă, calea dragostei şi a abandonului; 4. Karma-yoga (acţiunea dezinteresată, viaşa activă) ; 5.hatha-yoga (corporală, poziţii); p.690 : 6. jnana-yoga : supraconştiinţă unde adevărul e concentrat într-o singură esenţă.

[161] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale : Hinduismul*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1974, p. 361.

[162] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, „Ortodoxia", nr. 1, 1955, p. 52; *Bhagavad-Gîtâ* (6, 40), trad. şi coment. Sergiu Al-George, Ed. Herald, 1999, p. 89: «Cel ce face binele (...) nu merge nicidecum pe calea cea grea».

[163] A. S. Geden, *Ascetism (Hindu)*, pp. 87-95, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 91-95.

[164] *Ibid.*, p. 90.

[165] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, p. 167; Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 276.

[166] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 271; Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, Timişoara, p. 168.

[167] Doctorand Ştefan Resceanu, *Concepţia Yoga şi atitudinea ortodoxă*, în „Ortodoxia", nr. Ort 4 , 1974, p. 692.

[168] *Ibid.*: „Yoga combate setea de existenţă (...) care constituie suportul transmigrării sufletelor"; iar în ceea ce priveşte concepţia ortodoxă, se remarcă unele asemănări: nevoinţe trupeşti, asceză, eliberare de patimi, dar şi deosebiri: relaţia personală cu Dumnezeu cu care creştinul doreşte să intre în comuniune, de unde sentimentul smereniei; integralitatea psiho-fizică a fiinţei şi activităţii omeneşti în creştinism, de unde decurge nevoia de sfinţire a materiei (trup, natură),

necesitate cu lumea şi, deci, nu mai simte nevoia să mai experieze o existenţă. În religiile Indiei este cel mai dificil a vorbi despre „virtuţi", întrucât acestea sunt un efect colateral al înaintării sinelui spre eliberare (mai puţin în buddhismul mahayana, unde compasiunea, bunătatea, deşi virtuţi externe, ale relaţiei cu ceilalţi, ajung la o preţuire considerabilă). Dacă se realizează o paralelă între concepţia ortodoxă despre desăvârşirea personală şi yoga, se remarcă unele asemănări formale: nevoinţe trupeşti, asceză, eliberare de patimi; dar şi deosebiri de fond: relaţia personală cu Dumnezeu cu care creştinul doreşte să intre în comuniune, de unde sentimentul smereniei şi îmbinarea cunoaşterii cu dragostea – pe când în yoga ne confruntăm cu o traiectorie solitară a sinelui; integralitatea psiho-fizică a fiinţei şi activităţii omeneşti în creştinism, de unde decurge nevoia de sfinţire a materiei (trup, natură) – iar în yoga există doar sinele, până la negarea şi a acestuia în favoarea forţei impersonale universale [169].

***Buddhism***

Tot ce trebuie să îl intereseze pe om, din punctul de vedere al lui Buddha, este eliberarea sa din condiţia existenţei pline de suferinţă şi afirmă că tot ce a predicat el sunt *cele patru adevăruri* necesate acestui scop, iar ceea ce se află în afara aprofundării înţelegerii acestora e speculaţie inutilă [170]. „Cele patru adevăruri" sunt: 1. totul e suferinţă (*dukkha*), 2. suferinţa e provocată de dorinţă (*tanhâ*), 3. eliberarea din suferinţă se poate realiza prin renunţarea la dorinţă, 4. «Calea de mijloc» (care evită excesul în oricare direcţie a dualităţilor opuse: asceză/plăcere) octuplă, care poate fi rezumată la o relaţionare corectă cu sine şi cu lumea [171]. Cauza reîncarnărilor este neştiinţa, iar iluminarea înseamnă parcurgerea celor opt căi ale iluminării (*bodhi*) spre *nirvana* [172]. Cunoaşterea se bazează pe „întreitul coş": al textului (sutra, pali : sutta) ; al vinaya (discipline monastice); abhidharma (abhidamma) – speculaţii asupra învăţăturii lui Buddha [173]. Buddha învaţă că „fiecare *arahat* are o *sambodhy*, interioritatea cea mai înaltă", iar în ultimul său discurs (apare în *Dîgha*) îi îndeamnă pe discipoli a urma cele patru adevăruri

---

[169] *Ibid.*, pp. 693-694.

[170] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 291

[171] *Ibid.*, p. 292 : Calea octuplă : opinie, gândire, vorbire, activitate, mijloace de existenţă, efort, atenţie, concentrare – corecte. Cele patru adevăruri : Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 436-437; *The teachings of Compassionate Buddha*, Early discourses, the Dhammapada, and the later basic writtings. Edited, with commentary, by E. A. Burtt, Published by The American Library, New York and Toronto, The New English Library Limited, London, 1955, p. 28; Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, pp. 224-225; Peter Harvey, *op. cit.*, pp. 68-72.

[172] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale - II – Budismul*, în „Studii Teologice", nr. 3-4 , 1974, p. 210.

[173] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 437 sq.

pentru a deveni fiecare *arahat* (pali pentru *arhat*, sfânt)[174]. Călugărul practică asceza (tapas) în pădure pentru a ajunge arhat, dar există şi posibilitatea renunţării la asceza aspră, după modelul lui Buddha (*sîtibûtho*) şi a alegerii căii de mijloc şi a simplităţii sănătoase[175]. Mahayana teoretizează că *rupa* (aparenţele) sunt depăşite prin *prajna* (inteligenţa care discerne)[176].

Principiile morale ale buddhismului provin din această năzuinţă spre eliberare, deci, în ultimă instanţă, dintr-o atitudine de sustragere din faţa suferinţei comune. De aceea e greu să decurgă de aici principii pozitive [177] (personalitatea şi viaţa omenească fiind reprimate şi nu afirmate [178]) ecvanimitatea fiind preferată iubirii, şi a proceda la fel (bine) cu cel rău ca şi cu cel bun [179] – ca în confucianism, deşi în buddhism acest tratament vine din pasivism, iar în confucianism din activism bazat pe reciprocitate. Buddhismul prevede cinci reguli (negative) pentru laici, înăsprite cu alte cinci reguli paralele pentru călugări [180]. Dhammapada spune că iluminaţii sunt invidiaţi până şi de zei şi recomandă celor care doresc să ajungă la iluminare (văzută ca eliberare de fenomenalitate) moralitate şi purificare : „Pe înţelepţii care se consacră meditaţiei, care se desfată în pacea renunţării, pe aceşti iluminaţi desăvârşiţi, vigilenţi, zeii înşişi îi invidiază. Greu este să te naşti printre oameni; grea este viaţa muritorilor; greu ai prilejul să auzi propovăduindu-se Adevărul Sublim; greu de atins este buddha-itatea. Evită orice rău, cultivă binele şi purifică-ţi mintea – aceasta este învăţătura buddha-iştilor" [181].

---

[174] T. W. Rhys Davids, *Arhat*, pp. 774-775, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 774.

[175] C. A. F. Rhys Davids, *Ascetism (Buddhist)*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 69-71; Albert Schweitzer, *Les Grands Panseurs de l'Inde* , Payot, Paris, 1936, p. 83: Buddha respinge ascetismul extrem şi mortificările.

[176] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 481.

[177] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, p. 211: „H. Oldenberg remarcă «răceala moralei budiste , precum şi caracterul ei negativ şi antisocial. În morala budistă , fapta bună nu e izvorâtă din iubire faţă de Dumnezeu şi de aproapele , ca în morala creştină , ci din dorinţa de eliberare personală de balastul reîncarnărilor succesive. Sfântul budist nu face din iubire un scop în sine, cum face sfântul creştin »".

[178] Mircea Florian, *Misticism şi credinţă*, Buc. Fundaţia pt. literatură şi artă, 1940, pp. 5-6, apud Prof. Diacon Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii*, în „Studii Teologice", nr. 1-2, 1949, p.14 : creştinismul „salvează personalitatea şi stimulează voinţa, adică tocmai contrariul de ceea ce se întâmplă în taoismul chinez sau în budismul indian, care nimicesc personalitatea omenească şi viaţa însăşi".

[179] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale - II – Budismul*, în „Studii Teologice", nr. 3-4 , 1974, p. 212.

[180] *Ibid.*, p. 211; Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 458; xxx.

[181] *Dhammapada, Temeiurile legii*, 181-183, trad. Walter Fotescu, Ed. Herald, Bucureşti, 2001, p. 127.

Buddhismul se numeşte pe sine «teologie verificabilă» [182] deoarece omul îşi constată singur progresul, pavat cu dobândirea unor facultăţi spirituale care „fac spiritul «mai mult decât omenesc »" [183]. Este interesantă o asemenea dezvoltare, de vreme ce religiile Extremului Orient promovează o concepţie ostilă lumii acesteia, totul fiind proiectat într-o eshetologie a eliberării absolute din condiţia lumii [184], dar se pare că în pofida acestor concepţii Buddhismul nu a scăpat de tentaţia demonstrabilului, a dovedirii eficienţei căii sale în lumea fenomenală, dovedire care s-a pretins din ce în ce mai facilă în cursul modernizării şi a ca urmare a misionarismului [185]. În creştinism, lucrarea lui Dumnezeu este văzută puternică tomai pentru că e smerită, pentru că nu provoacă mai mult atenţia decât este dispus omul, prin libera sa voie să-I acorde atenţie, Iisus Hristos venind smerit în lume şi având afinitate cu cei smeriţi [186].

*Confucianism*

Ideea centrală a perspectivei confucianiste asupra sinelui este ameliorarea personalităţii, care poate fi realizată de oricine aplicând Metoda, care înseamnă conformarea cu firea, cu calea (Dao) naturală – văzută însă altfel decât în taoism, adică prin prisma unui activism social specific doctrinei lui Confucius [187]. Omul îşi îmbunătăţeşte Metoda (o aprofundează) prin educaţie şi astfel devine un exemplu care polarizează pozitiv societatea din jurul lui [188].

Confucius, în contradicţie faţă de Lao Zi, susţine ideea perseverenţei, a luptei, a eroismului – fapte pe care Lao Zi le numeşte „acţiune", adică exces nefiresc în făptuire – în deplină concordanţă cu militantismul social al confucianismului [189]. Totuşi nu trebuie neglijată valoarea internă a virtuţii: perfecţionarea personalităţii înseamnă «a-ţi alinia mintea inimii», pe calea unor condiţionări autoimpuse [190].

---

[182] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Tendinţe reformiste şi ecumeniste în budismul actual*, în „Studii Teologice", nr. 9-10 , 1962, p. 524.

[183] *Ibid.*, p. 525.

[184] Asist. Remus Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, Teză de doctorat, în "Glasul Bisercii", nr. 7-8, 1978, p. 856.

[185] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Starea actuală a Budismului*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1956, pp. 389-400

[186] Cf. N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998, pp. 86-87.

[187] Confucius, *Preceptele lui Confucius*, trad. George Dulcu, Ed. Zalmoxis, Cluj-Napoca, 1994, p. 12: «Firea este adevărul. Metoda este acordarea exteriorului cu interiorul. Astfel, potrivit împrejurărilor, se acţionează spre mai bine»; «Neghiobul care acţionează de la sine» – se observă asemănarea cu Lao Zi în ceea ce priveşte necesitatea acordării cu firea, dar contextul care furnizează fondul acestei asemănări este opus (v. infra).

[188] Cf. *ibid.*, p. 9.

[189] Cf. *ibid.*: «Trebuie să ştii să perseverezi pentru a ajunge la echilibru».

[190] *Ibid.*, p. 17.

Metoda este greu de dobândit [191], fiind imposibilă oamenilor o aplicare absolută a ei [192], fiind – de aceea însoţitoare continuă a vieţii înţeleptului: «Cel care preţuieşte Sinceritatea şi iubeşte studiul nu va înceta să îşi amelioreze Metoda chiar până la moarte» [193].

Cunoaşterea de sine este, potrivit lui Confucius, premergătoare oricărei alte cunoaşteri şi un semn al omului nobil (*jun zi*): «Sub cer, nu sunt oameni care, odată ce au ajuns la perfecţiune, să nu cunoască temeinic propria lor fire. Şi prin aceasta pot pătrunde natura celorlalţi oameni, şi sunt capabili să înţeleagă natura lucrurilor; înţelegând firea lucrurilor, pot discerne evenimentele cerului şi ale pământului [idee asemănătoare cu cele ale lui Lao Zi, n.n.]. Legătura dintre Cer şi pământ ei sunt [asemănător cu Lao Zi].» [194].

Desăvârşirea în virtute se realizează prin urmarea Metodei, având drept consecinţă a înfrânării [195], perseverenţei, dedicării sincere [196] şi complete, dobândirea unei virtuţi triple – Reciprocitatea, Cunoştinţa, Eroismul, echivalentă cu una quadruplă – pietate filială, respect pentru vasal, fraţi, prieteni, evantai care poate fi redus la Esenţialitate – Armonie [197] — pe care Confucius recunoaşte că nu o poate realiza în viaţa aceasta [198].

Dialectica creată în confucianism între imposibilitatea omului de a împlini Metoda absolută şi infinitatea ei evocă imaginea mult mai complexă, spunem, a Sfântului Grigorie de Nyssa despre infinitatea virtuţii [199]. Omul este încurajat să persevereze deoarece totul începe cu primul pas şi continuă cu o creştere tenace (concluzie proprie firii chinezului) – «plecând departe, porneşte desigur din punctul cel mai apropiat» [200].

Entuziasmul pentru Metodă şi recunoaşterea valorii ei soteriologice pot fi constatate din afirmaţia lui Confucius: «De-aş înţelege Metoda într-o dimineaţă şi chiar seara să mor, cât de mulţumit aş fi ! » [201].

---

[191] *Ibid.*, p.13 «Este posibil să te studiezi fără să ajungi la Metodă; să ajungi la Metodă fără să te poţi menţine în ea; să te menţii în ea fără să poţi determina faptele».

[192] *Ibid.*, p. 15: «Metoda nu este urmată, ştiu. Cei care au Cunoştiţa se duc dincolo. Cei mici nu ajung până la ea».

[193] *Ibid.*, p. 13.

[194] *Ibid.*, *op. cit.*, p. 13.

[195] *Ibid.*, p. 15: «Adevăratul Senior se ocupă de Metodă şi nu de hrană», «Adevăratul Senior nu se ataşează decât de Metodă; el nu se îngrijorează de deznodământ»

[196] Cf. *ibid.*, pp. pp. 43-45, în legătură cu valoarea cinstei şi sincerităţii.

[197] *Ibid.*, «Seniorii rămân în esenţă şi cercetează substratul împrejurărilor. Oamenii mici, chiarperseverând în Esenţialitate, nu ştiu să se înfrâneze, nu ştiu cum să se cutremure de nimic»

[198] *Ibid.*, pp. 13-14.

[199] *Ibid.*, p. 11. Cf. P.G. 45, col. 60 AB – Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marea cuvântare catehetică*, în *Scrieri* II, PSB 30, trad. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998,Cap. XXI, p. 317.

[200] Confucius, *op. cit.*., pp. 11-12; cf. şi pp. 42-43, unde accentul pus pe perseverenţă, tenacitate face diferenţa faţă de Lao Zi.

[201] *Ibid.*, p. 15.

***Taoism***

În ce priveşte taoismul, aspectul reflecţiei asupra sinelui este în egală măsură de dezvoltat cu acela al speculaţiei metafizice. Reflecţia asupra sinelui în taoism derivă din doctrina metafizică, în ultimă instanţă din relaţia omului cu Tao: omul în sine trebuie să devină conform cu Tao, redobândind capacitatea naturii sale originare de a lucra cu non-acţiune. Virtuţile lui Tao sunt *de*, deci prin conformare cu Tao, omul îl redobândeşte pe Tao sub forma de Tao al omului [202] şi astfel îl va redobândi şi pe *de*, adică virtuţile naturale nu autoimpuse în mod formal şi exterior, după cum consideră taoiştii că procedează, greşit, confucianiştii. Din cauza acestei diferenţe, taoismul (inclusiv Lao Zi) nu dezvoltă explicaţii atât de detaliate şi sistematice asupra virtuţilor înseşi precum confucianiştii, ci se referă la ele doar în măsura în care sunt o reflectare umană a lui *de* – ori izvorăsc firesc din natura originară, neafectată de «acţiune», ori nu sunt virtuţi propriu-zise, aşa cum ne sugerează şi Lao Zi atunci când ironizează ideile centrale despre virtute ale confucianismului: «[Când] desăvârşitul Tao este îndepărtat, „omenia" şi „dreptatea" se ivesc. [Când] iscusinţa se face cunoscută, se iveşte înşelătoria desăvârşită. [Când] în familie nu se află înţelegere, „respectul filial" şi „iubirea părintească" se vor face cunoscute. [Când] ţara este în neorânduială apar „dregătorii devotaţi".» [203] — cu alte cuvinte atunci când virtutea rafinată, izvorâtă din inimă (din conformitatea firească cu Tao), nu există, apare un gen de virtute grosolană, exterioară, făţarnică, învăţată nefiresc printr-un exerciţiu al manierei inteligente, dar adesea viclene, şi apar acei „specialişti ai virtuţii" (cf. „dregătorii devotaţi") care îi privesc pe ceilalţi cu dispreţ doar pentru că au ajuns la un grad mai înalt de rafinare în comportament sau în împlinirea ritualului (*li*) care din punctul de vedere al virtuţii în sine nu valorează nimic. Toate acestea nu înseamnă că Lao Zi ar desconsidera îngrijirea de dobândirea şi practicarea virtuţii, el apreciind clar bunătatea, modestia, neprefăcătoria, pacea, chibzuinţa [204] ş.a. Sunt respinse păcatele ca îndestularea, mărirea, trufia [205] ş.a.

Omul Sfânt este imaginea lui Tao pe pământ, iar prin aceasta, ca şi Tao, nu poate fi înţeles printr-o evaluare superficială: este plin de «virtute tainică»

---

[202] Cf. Lao Zi, *op. cit.*, Versetul LXXVII, p. 190.

[203] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XVIII, p. 64. Cf. Versetul XXXVIII, p. 108: «virtutea desăvârşită nu se socoate virtute; ... nu are acţiune»; n. trad., p. 109: Heshang Gong: «... Suveranul nu se slujeşte de virtute [Heshang Gong se foloseşte aici, contrastiv, de termenul omonim confucianist] pentru a-i învăţa pe supuşi, [ci] se îngrijeşte de vieţile lor, potrivit firii; virtutea sa nu poate fi zărită».

[204] *Ibid.*, Versetul VIII, p. 39 (i.e. «Bunătatea desăvârşită este asemenea apei», întrucât se lasă modelată şi prin aceasta are un folos mai mare decât dacă s-ar impune). Versetul XLIV, p. 123: «Ce este mai aproape, tu însuţi sau mărirea?».

[205] *Ibid.*, Versetul IX, p. 41.

(*xuan de*)[206], ingenuu ca un copil, căruia îi sunt naturale smerenia şi prevederea sau ca un lemn neprelucrat, deci plin de potenţialitate[207]. Taoistul învaţă de la Lao Zi să se ferească de impuritatea sufletească şi trupească[208]. Omul Sfânt este sărac cu duhul [209] şi altruist [210].

Putem recunoaşte o serie de sfaturi sau exemple asemănătoare în spirit cu cerinţele Evangheliei: căutarea simplităţii şi nesocotinţei de sine [211], a purităţii (asemănarea celui virtuos cu un copil [212]) şi chiar a feciorelniciei (asemănător cu exemplul Mântuitorului, care arată că unii «s-au făcut fameni pe ei înşişi, pentru împărăţia cerurilor» – Matei 19, 12 [213]), ideea pribegiei celui virtuos neprimit de mulţime [214] şi a diferenţei dintre înţelepciunea divină şi cea omenească, prima fiind socotită nebunie de cei cu totul aplecaţi spre plăceri [215]. Există de asemenea la Lao

[206] *Ibid.*, Versetul LXV, p. 167. Cf. Versetul LXXI, p. 179: «A şti, arătându-te neştiutor, înseamnă a fi desăvârşit...»; Versetul LXXII, p. 180: «Omul Sfânt se cunoaşte pe sine fără a se face cunoscut, se preţuieşte pe sine fără a se socoti însemnat; prin urmare, [el] îl alungă pe cel din urmă şi îl ia pe cel dintâi»

Versetul XLIII, p. 122: «Cel mai firav [lucru] aflat sub cer goneşte nestingherit înlăuntrul celui mai vârtos [lucru] ce se găseşte sub Cer. Nefiinţa [*wu you*] pătrunde prin ceea ce este des. De aceea, eu ştiu că non-acţiunea aduce folos. La învăţătura fără vorbe şi la folosul non-acţiunii, sub Cer, arareori se sjunge. ». Versetul LXX, p. 177: « (...) *Omul Sfânt poartă pe umeri un veşmânt umil şi ţine la sân un jad*»

[207] *Ibid.*, Versetul XV, p. 56, asemănător cu ideile din *Analecte*, Confucius; n. tr.: Heshang Gong: „ 'Lemn nelucrat' vrea să spună 'trunchi care n-a fost despicat' – înăuntru ascunde spirit, iar pe dinafară este lipsit de strălucire" [*pu*, semnifică starea ideală de puritate, întruchipată pruncului nou-născut]; n. tr., p. 58: Heshang Gong: „Nedesluşit: [cel care] îşi păzeşte neatinsă [natura originară] adevărată. Înceţoşat: [cel care] este lipsit de strălucire. [Omul Sfânt] se contopeşte cu mulţimea, nu se socoate pe sine însemnat", netulburarea având urmarea că „ *qi*-ul adevărat [*zhen qi*] se va redeştepta".

[208] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 529 : spaima de impuritate provine de la Lao Zi.

[209] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXII, p. 73. Versetul IV, p. 31: «Toceşte-ţi ascuţişul şi pune capăt neorânduielii, ascunde-ţi strălucirea şi fii asemenea colbului».

[210] *Ibid.*, Versetul VII, p. 37: «Omul Sfânt... se dăruieşte pe sine... Iată de ce îi stă în putinţă să se împlinească pe sine». Versetul XIII, p. 51: mărirea şi înjosirea sunt asemenea neliniştii, «Biruind egoismul, aş mai îndura eu oare vreo nenorocire ?», trupul îl încredinţează oamenilor.

[211] *Ibid.*, Versetul XIX, p. 66: simplitatea; «gândeşte-te mai rar la tine şi împuţinează-ţi poftele » - un gând filocalic am spune.

[212] *Ibid.*, Versetul XX, p. 68: «Mă asemui unui prunc ce n-a-nvăţat a râde încă, şi vai ! – uşor şi iute – [eu] parcă n-am lăcaş la care să mă-ntorn»;

[213] Ibid., Versetul LV şi n. trad., p.145.

[214] În *Ibid.*, Versetul XX, p. 68 apare un pasaj ce evocă cuvintele lui Iisus Hristos: «Fiul Omului n-are nde să-şi plece capul» (Luca 9, 58).

[215] *Ibid.*, Versetul XX, p. 68: «Oamenii de rând au din belşug, ci numai eu par nevoiaş. Eu sunt [ca] gândul unui om neştiutor ! Sunt nedesluşit ! / Oamenii de rând îşi scot la iveală strălucirea, ci numai eu par întunecat; oamenii de rând sunt iscoditori, numai eu singur sunt tăcut. [înţelepciunea lui Dumnezeu pare nebunie – cf. 1 Cor. 1, 21 ; v. şi Vs. LXIV, p. 164, unde Lao Zi arată superioritatea misticii faţă de „învăţătura" omenească atât de lăudată în confucianism, n.n.] / Îndepărtaţi, [ei] par [mereu] umbriţi. Neauziţi, par veşnic rătăciţi ! / Oamenii de rând au cu toţii un rost, numai eu sunt nevrednic şi apar demn de dispreţ. [vezi Sf. Ap. Pavel, 1 Cor. 9, 22; cf. 2 Cor. 11, 29, dar şi Ro. 15,

Zi antiteza dintre grijă şi netulburare[216] (cf.«nu vă îngrijiţi pentru ziua de mâine... Ajunge zilei răutatea ei» – Matei 6, 34 ş.a.) şi ideea necesităţii eliberării de patimi [217].

Ca în confucianism, se pune problema infinităţii virtuţii şi a optimismului care trebuie să-l caracterizeze pe cel ce porneşte pe calea virtuţii, întrucât totul începe cu primul pas – dar în locul perseverenţei care poate duce cu gândul la un efort exterior, Lao Zi vorbeşte de non-acţiune: «... un drum în depărtăti începe cu întâiul pas. Cel cu acţiune nu va izbândi; cel care ţine cu înverşunare va păcătui.»[218].

Progresul în virtute este treptat şi doar cel desăvârşit şi-l însuşeşte cu adevărat – este descrisă calea cea bună : «Caută să ajungi la vidul desăvârşit şi să rămâi netulburat şi neclintit», asemeni celor «zece mii de fiinţe şi lucruri» care se reîntorc la rădăcină, astfel: «nemişcarea» e urmată de «redobândirea vieţii», aceasta duce la «rânduială», «cuprindere», iar omul devine «drept» şi astfel «cârmuitor», deci «una cu Cerul», implicit «una cu Tao, iar Tao-nseamnă veşnicie. Vei face ca trupul să îţi piară fără a cunoaşte primejdia» [219], iar Heshang Gong îl vede pe omul ajuns la desăvârşire stăpân asupra universului, în felul poruncit de Dumnezeu în Facerea 1, 26-28 [220]; «Bărbatul desăvârşit, auzind de Tao, se osteneşte să-l înfăptuiască; bărbatul mijlociu, auzind de Tao, îl păzeşte şi îl pierde, pe rând; bărbatul mărunt, auzind de Tao, râde în hohote de el, [căci de] n-ar râde, n-ar fi cu putinţă să se numească „Tao"». / «[Astfel] s-a statornicit vorba : „înţelegerea lui Tao se aseamănă neştiinţei; pătrunderea în Tao se aseamănă mersului îndărăt; Tao se arată firesc, asemeni tuturor vieţuitoarelor".» / «Virtutea desăvârşită se asemănă Văii; albul desăvârşit pare întinat; virtutea de necuprins pare neîndestulătoare; întemeierea virtuţii se aseamănă rătăcirii, iar neprefăcătoria pare a se preschimba mereu.» / «Un pătrat nemărginit nu are unghere; un vas mare se desăvârşeşte cu vremea; un sunet răsunător arareori e desluşit;

---

1 ş.a., n.n.] / Ci eu mă deosebesc de oameni, căci socot de cuviinţă să cer hrană de la „mamă" [ = Tao]». De asemenea ideea că «ceea ce pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu [e] mai puternică decât tăria oamenilor. (...) Dumnezeu şi-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le ruşineze pe cele tari» (1 Cor. 1, 25, 27) îşi poate găsi un anume corespondent în ideea lui Lao Zi că a-l mări pe cineva înseamnă a-l micşora şi invers – Versetul XXXVI, p. 104 — idee criticată de Confucius - cf. *op. cit.*, p. 10: «Cei care socotesc drept slab ceea ce e tare şi cei care socotesc drept tare ceea ce e slab, nu vor obţine nimic» - se leagă şi de ideea de a fi deasupra celorlalţi, străină de Lao Zi.

[216] *Ibid.*, Versetul XVI, p. 81.

[217] *Ibid.*, Versetul XXIX, p. 88: «cel care vrea să o subjuge, o va pierde», «Iată de ce Omul Sfânt îndepărtează preamultul, risipa şi tihna».

[218] *Ibid.*, Versetul LXIV, p. 164. Cf. Versetul LIX, p. 154: «[Dacă] hotarul virtuţii [tale] nu este de nimeni ştiut, [atunci] îţi va fi cu putinţă să cârmuieşti ţara».

[219] *Ibid.*, Versetul XVI, p. 59.

[220] *Ibid.*, Versetul XVI, n. trad., p. 61, unde se află şi explicaţiile traducătorului: „Tao aflat în om se numeşte „natura originară" [*Zhuang zi*: „Natura înnăscută [*xing*] este temelia vieţii" (Cf. <*Zhuang zi*>, traducere integrală, pp. 422-426)] ".

un chip întins rămâne nezărit. Tao este lăuntric, [el] nu are nume. Ci numai Tao să ştie să [îi] slujească [pe oameni] şi să îi ducă la desăvârşire.» [221].

Principiul non-acţiunii spune că omul, revenind la natura sa originară, netulburată de «acţiune» se aseamănă cu Tao, este chibzuit, înţelept, nu produce exces, poate desăvârşi lucrul început pentru că ia în considerare dificultatea naturală şi nu se supraevaluează – cf.: «Iată de ce Omul Sfânt nicicând nu făptuieşte lucruri mari şi astfel îi este cu putinţă să-mplinească ceea ce e de necuprins» [222].

***Şintoism***

În privinţa ascetismului, un călător chinez din primele secole după Hristos a consemnat despre japonezi că există anumiţi oameni care practică asceza: ascetul nu-şi taie părul, nu consumă carne, nu se atinge de femeie. Dacă îi merge bine comunităţii, îi aduc daruri, iar dacă nu, îl condamnă că nu a ştiut să-şi ţină voturile abstinenţei „şi se unesc pentru a-l omorî" [223]. Obiceiul nu apare în Kojiki, dar apare ideea de abstinenţă (*imi*) şi de *Imibe* (comunitate de preoţi asceţi), care practică abstinenţa mai mică (*ara-imi*) sau pe cea mai mare (*ma-imi*) înainte de marile sărbători (ex. Onohibe) [224].

*(va urma)*

**Şerban Drugaş**
**Doctorand, Faculatatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu**

**Abstract:** *This study deals with five oriental religions from an anthropological point of view: Hinduism, Buddhism, Confucianism, Taoism and Shintoism. It aims to express a Christian-Orthodox opinion, based on the biblical Revelation and from the Holy Tradition, concerning the conceptions about origin, making, relation and eschatology of man. The religious anthropology is observed in tight connection with the theology which it springs from. The oriental religions perceive very often the man's apparition as an accident, a degradation from an initial perfect condition of fusion with the great whole. It is true that it could be found here a similarity with God's creation and falling in sin, but without the necessary equilibrium which is preserved by the Christian theology - that clearly separates the two moments -, everything remaining in the confusion made by the fusion in one action of the world's apparition and degradation. This character of the oriental anthropology correlates with a diluting concept of divinity and man's relation with it, namely with morality, so that we could notice oscillations between asceticism and frivolity, sacrificialism and excessive veneration of nature, missing the feeling of creation's and humanity's unity in God. These great oriental religions have the concept of immortal soul, but it appears as unsatisfactory from the Christian point of view. As well as the conception about his destiny, either as a final sitting with the gods, or as a liberation destined to the nothingness, the fusion with the indefinite impersonal, something absorbing everything, which devalues the conception about man.*

---

[221] Versetul XLI, p. 117.

[222] Versetul LXIII, p. 162.

[223] Michel Revon, *Ascetism (Japanese)*, p. 96 sq., în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 96.

[224] *Ibid.*

# PRINCIPIUL JURISDICȚIONAL ÎN BISERICA ORTODOXĂ
## I. DEFINIȚIA ȘI SENSUL TEOLOGIC AL PRINCIPIULUI JURISDICȚIONAL

Unul din principiile fundamentale ale dreptului canonic ortodox – despre care, din păcate, s-a scris destul de puțin în literatura canonică de specialitate – este *principiul jurisdicțional*. Într-o formulare concisă, principiul jurisdicțional poate fi definit ca rânduiala potrivit căreia taina hirotoniei se săvârșește numai cu o destinație precisă, anterior stabilită. Această destinație poartă numele de *jurisdicție*[1] - termen preluat din dreptul roman[2] -, adică competența sau contextul clar delimitat în care clericul - episcop, preot sau diacon - își poate exercita drepturile și îndatoririle sale ce decurg din hirotonie[3].

La prima vedere, enunțurile menționate mai sus au un caracter pur juridic, totuși fundamentul acestora este unul duhovnicesc. Ideea că slujitorii Bisericii trebuie să primească la hirotonie o destinație precisă izvorăște din Sfânta Scriptură, mai exact din voința Mântuitorului care suflă harul Său mântuitor asupra Apostolilor cu scopul de a lucra la mântuirea lumii: *„Luați Duh Sfânt! Cărora veți ierta păcatele, iertate vor fi și cărora le veți ține, ținute vor fi"* (Ioan 20,22-23).

Instituirea tainei hirotoniei prin revărsarea harului asupra Apostolilor Domnului nu s-a făcut fără rost sau numai de dragul lor, ci cu misiunea clară de a continua opera de mântuire, de a întemeia Biserica și de a-L face prezent pe Hristos în ea, până la sfârșitul veacurilor[4].

Cu această convingere Sfinții Apostoli și-au împărțit spre misiune lumea și au plecat la propovăduirea Evangheliei lui Hristos. Cu alte cuvinte fiecare a avut

---

[1] De la lat. *jus, juris*=drept și *dicto*=rostire, exprimare. În dreptul civil jurisdicția reprezintă *competența* de a judeca a instanțelor judecătorești, cf. Dr. Ioan Pitulescu ș.a., *Dicționar de termeni juridici uzuali*, București, 1996, p. 251.

[2] A se vedea și Prof.univ.dr.doc. Vladimir Hanga, *Manual de drept privat roman*, Cluj-Napoca, 1994, 364 p.; Emil Molcuț, Dan Oancea, *Drept roman*, București, 1993, 342 p.;Vladimir Hanga, *Principiile dreptului privat roman*. Cluj-Napoca, 1989, 135 p.

[3] *Lexikon des Kirchenrechts*, Ed, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2004, col.442.

[4] Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Rațiunea teologică a ierarhiei și conciliarității ei*, în „Studii Teologice", nr. 3-4/1970, p. 169 u.

destinaţia lui. Chiar dacă nu s-a folosit termenul de jurisdicţie, în sensul lui rafinat, bine definit ulterior, totuşi fundamentul acestei noţiuni, care se va contura într-un principiu canonic fundamental, îşi are motivaţia în împlinirea eficientă a misiunii creştine, conforme cu voinţa Mântuitorului[5].

La fel au procedat şi Sfinţii Apostoli atunci când şi-au rânduit urmaşi – episcopi, preoţi şi diaconi -, încredinţându-le lor o destinaţie precisă, nu în sens juridic, ci cu rostul de a lucra responsabil şi eficient la răspândirea Evangheliei lui Hristos, *„hirotonindu-le preoţi **în fiecare biserică**"* (F.A. 14,23a). Sfântul Apostol Pavel reaminteşte ucenicului său Tit să facă acelaşi lucru: *„Pentru aceasta te-am lăsat în Creta (...) să aşezi preoţi **prin cetăţi** "* (Tit 1,5). Iar Sfântul Apostol Petru atrage atenţia ucenicilor săi să-şi împlinească sârguincios misiunea: *„Păstoriţi turma lui Dumnezeu **ce vi s-a dat în seamă**"*(1 Petru 5,2). Prin urmare încă de la început s-a stabilit rânduiala ca preoţii să păstorească fiecare în cetatea lui şi să se îngrijească de comunităţile încredinţate lor, adică fiecare să aibă şi să respecte destinaţia lui, primită la hirotonie. Motivaţia acestei rânduieli, care se va contura în principiul jurisdicţional, este una pastoral-duhovnicească, conferirea hirotoniei însemnând încredinţarea harului odată cu *răspunderea* de a-l pune în lucrare într-o anumită cetate sau o anumită comunitate. Poate că dacă ar trebui să găsim o altă denumire principiului jurisdicţional, aceasta ar suna în felul următor: *principiul responsabilităţii pastorale*[6].

Sigur că rânduiala aceasta, transmisă pe calea obiceiului a încredinţării unei destinaţii clare la hirotonie, nu trebuie înţeleasă ca o prescripţie juridică ce limitează oarecum activitatea pastorală, dimpotrivă clericii au activat misionar fără nici o restricţie, numai că ei nu şi-au neglijat, sau cel puţin nu aveau voie să-şi neglijeze, comunităţile încredinţate lor. Clericii au rămas, şi rămân până astăzi, deschişi misiunii creştine. Principiul jurisdicţional, care se va contura ulterior în hotărâri canonice exprese, nu a dăunat şi nu dăunează misiunii creştine, ci, exact invers, coordonează misiunea creştină în aşa fel încât misiunea uneia să nu se suprapună sau, cel mult, să nu concureze cu misiunea altuia. Ideea este, prin urmare, de a analiza, de a structura, de a responsabiliza misiunea clericilor şi, în general, întreaga activitate pastorală. Din acest motiv primii clerici primeau ca destinaţie o cetate, un punct central, fără a li se arăta limitele jurisdicţiei, care au rămas deschise în funcţie de activitatea misionară. De altfel, până astăzi, titulatura marilor Biserici locale ridicate la rang de patriarhie este legată de oraşul de reşedinţă (de ex: Patriarhia de Constantinopol, de Ierusalim, de Antiohia etc.), iar nu de limitele jurisdicţiilor lor, amintind de faptul că jurisdicţia rămâne liberă în privinţa misiunii

---

[5] Nicodim Milaş, *Dreptul bisericesc oriental,* Bucureşti, 1915, p. 224.

[6] A se vedea şi Pr.prof.dr. D. Stăniloae, *Responsabilitatea creştină,* în „Ortodoxia", nr. 2/1970, p. 181 u.

creştine[7]. Abia atunci când Imperiul roman a fost deplin încreştinat, când credinţa creştină a devenit religia oficială a imperiului, jurisdicţiile aveau să fie expres precizate, în funcţie de împărţirea administrativ-teritorială a imperiului (potrivit unui alt principiu canonic fundamental numit *principiul teritorial*) şi, prin aceasta, aveau să fie interzise imixtiunile în jurisdicţiile altora[8].

***Formularea principiului jurisdicţional prin hotărâri canonice***

Principiu jurisdicţional s-a respectat şi s-a transmis în Biserică pe calea obiceiului de drept. Aşa se explică de ce formularea lui sub forma unui canon are loc relativ târziu, abia la Sinodul IV ecumenic (451), prin canonul 6 care prevede în mod expres:

*„Nimeni să nu fie hirotonit fără destinaţie (jurisdicţie), nici preotul, nici diaconul, nici oricare altul din cler, ci cel ce se hiroteneşte va fi anume socotit pentru biserica unei cetăţi, sau unui sat, sau altarului vreunui martir, sau vreunei mănăstiri. Iar în privinţa celor hirotoniţi fără destinaţie, sfântul sinod a hotărât ca o astfel de hirotonie să fie fără de tărie şi, spre ocara celui ce l-a hirotonit, să nu poată sluji nicăieri*"[9].

Formularea principiului jurisdicţional la Sinodul IV ecumenic s-a dovedit necesară tocmai pentru a pune capăt încălcărilor lui care, din păcate, nu au fost foarte rare. De aceea formularea lui este una negativă, iar nu pozitivă, adică sub forma unei interdicţii care cuprinde şi sancţiuni, atât pentru cel hirotonit (oprirea de la slujire), cât şi pentru cel ce hiroteneşte (*„ocară*" adică descalificarea lui morală). Dacă nu ar fi existat desele lui încălcări, probabil că acest principiu s-ar fi transmis, până astăzi, sub forma obiceiului de drept, cale care este la fel de corectă ca şi canonul, dar care nu are aceeaşi vigoare, întrucât obiceiul este mult mai vulnerabil decât rânduiala scrisă.

Anterior acestei formulări, principiul jurisdicţional reiese indirect şi din canonul 2, II ec., care prevede că *„episcopii să nu treacă peste dieceza lor"*. Aceasta înseamnă că deja exista rânduiala ca fiecare episcop să aibă *dieceze **lui*** care o primea la hirotonie[10]. Interdicţia exprimată aici mai arată că această rânduială era deseori încălcată, de aceea, în cele din urmă, s-a impus formularea clară, fără echivoc, a principiului jurisdicţional prin canonul 6, IV ec.

---

[7] Arhiep. Peter L'Huillier, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, Bucureşti, Ed. Gnosis, 2000, p. 106.

[8] Protopresb. Alexis Kniazeff, *Cours de droit canon*, Paris 1988, mss.dact., p.21u.

[9] Dr. Nicolae Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii*, vol.I, partea II, Arad, 1931, p. 200-201.

[10] Vlassios I. Phidas, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Chambesy, Geneve, 1988, p. 48 u.

Aşa cum nota canonistului arhiep. Peter L'Huillier, principiul formulat în acest canon *„rezultă din însuşi finalitatea hirotoniei, a cărei* ***raison d'ętre*** *este de a purta de grijă de nevoile slujirii Bisericii. A conferi treaptă clericală şi a ignora acest scop* ***este o aberaţie****. În plus, nimeni nu poate fi cleric <absolut>; preotul, diaconul sau slujitorul bisericii locale se află, prin urmare, sub autoritatea episcopului care îşi asumă conducerea acelei Biserici. Singurul fapt care poate explica de ce un canon de acest fel era necesar, este acela că anumiţi episcopi şi-au pierdut conştiinţa relaţiei intrinsece dintre conferirea unei trepte clericale şi o slujire bine definită într-o Biserică*"[11].

Episcopul canonist Nicolae Milaş, motivează altfel apariţia acestui canon, şi anume prin existenţa ereticilor care nu aveau nici o legătură cu Biserica: În Biserica primară *„nu era permis, sau cel puţin nu era obiceiul ca cineva să fie numit episcop, preot sau diacon fără să i se fi hotărât locul de serviciu. Pe timpul sinoadelor de la Calcedon vedem altceva, găsim adică multe persoane clericale, mai ales preoţi şi diaconi şi alţi clerici inferiori, care apar în diferite localităţi, propagând învăţătura lui Eutihie şi agitând poporul, şi despre aceştia nu se putea şti de care biserică ţin şi unde-şi îndeplinesc serviciul. Actele şedinţei a IV-a a sinodului prezent menţionează multe persoane, care pretindeau că sunt feţe sfinţite, dar pe care nimeni nu le cunoştea. Părinţii sinodului de la Calcedon, spre a restabili norma, care trebuia să se valideze în mod canonic în Biserică, şi spre a stăvili apariţia din acest timp a pseudopreoţilor, dar mai vârtos spre a păstra autoritatea ierarhiei bisericeşti, au găsit de cuviinţă să dea acest canon*"[12].

O altă motivaţie, una mai practică, vin din partea pr. prof. Valerian Şesan care consideră că acest principiu este fundamentat pe cuvântul Scripturii care zice că *„cel ce slujeşte la altar, de la altar să se hrănească*" (I. Cor. 9,13), urmărind, prin urmare, şi întreţinerea materială a clericilor, întrucât *„aici cuvântul de altar simbolizează şi întreţinerea existenţii, ce trebuie asigurată clerului*"[13].

Toate aceste motivaţii au – după cum se poate constata logica lor şi, probabil, că toate trei au stat la baza elaborării acestui canon. Oricum, motivaţia apariţiei canonului 6 la Sinodul IV ecumenic nu trebuie confundată cu motivaţia principiului jurisdicţional pe care îl formulează acest canon. Raţiunea principiului jurisdicţional constă în responsabilitatea slujirii preoţeşti fără de care taina hirotoniei s-ar transforma într-un act magic. Despre această răspundere, părintele Dumitru

---

[11] Arhiep. Peter L'Huillier, *Dreptul bisericesc..*, p. 352.
[12] Dr. Nicolae Milaş, *Canoanele...*, vol. I, p. II, p. 201.
[13] Pr.Dr. Valerian Şesan, *Curs de Drept Bisericesc Universal*, Cernăuţi, 1942, p. 72.

Stăniloae scria că este *„o răspundere comună în faţa lui Hristos, dar şi în faţa poporului*"[14], iar principiul jurisdicţional nu face altceva decât să concretizeze această răspundere şi să o susţină cu forţa canonică a Bisericii.

***Hirotoniile „absolute"***

Canonul 6 al Sinodului IV ecumenic interzice, totodată hirotoniile fără destinaţie, numite *„absolute*" sau *„libere*" (gr. apolelumenoV)[15]. Pe acestea le condamnă considerându-le *fără tărie* sau *invalide*, oprindu-i pe cei astfel hirotoniţi de la orice slujire şi aruncând oprobriul public asupra celor care săvârşesc astfel de hirotonii. Trebuie spus că nu puţini teologi au căzut în greşeala de a crede că până la Sinodul IV ecumenic, când s-a formulat principiul jurisdicţional, toate hirotoniile erau absolute. Această idee este falsă, hirotoniile absolute erau până atunci fie abateri de la rânduiala Bisericii, fie excepţii care se făceau din motive cu totul întemeiate. De altfel, astfel de excepţii (dar şi abateri!) aveau să mai existe şi ulterior Sinodului IV ecumenic.

Arhiep. Peter L'Huillier aminteşte câteva din aceste excepţii precum Sf. Paulin de Nola care a primit hirotonia de la episcopul Barcelonei în anul 394 cu condiţia să nu-şi ia asupra lui nici o slujire, fapt care îl declară chiar el însuşi. Alt exemplu este Fericitul Ieronim care a acceptat să fie preot cu aceeaşi condiţie. Multe hirotonii onorifice s-au făcut în rândul călugărilor, de aceea P. Carivet crede că acest canon s-a dat şi pentru a reglementa hirotoniile monastice[16].

Acelaşi arhiepiscop L'Huillier aminteşte şi câteva abateri, adică excepţii nemotivate care astfel încalcă rânduiala. De exemplu, anahoretul Akepsimas a fost hirotonit preot fără destinaţie deşi, mai avea numai câteva zile de trăit, iar ascetul Marcertonius a fost hirotonit şi împotriva voii sale şi fără nici un motiv pastoral[17].

Prin urmare hirotoniile absolute sunt necanonice, de aceea s-a introdus rânduiala ca toţi candidaţii la hirotonie să facă un legământ prin care se obligă a-şi respecta jurisdicţia lor încredinţată. Formula de legământ pentru episcopi, unită şi cu o mărturisire solemnă de credinţă, a fost introdusă prin secolele VIII-IX, iar pentru preot şi diacon într-o vreme mult mai târziu[18].

---

[14] Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie dogmatică Ortodoxă*, Bucureşti, 1978, vol. 3, p. 174.

[15] Ralli şi Potli, *Sintagma ateniană*, Atena, 1852, II, p. 231.

[16] Arhiep. Peter L'Huillier, *Dreptul bisericesc..*, p.352.

[17] *Ibidem*, p. 352-353.

[18] Arhid.prof.dr.Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislaţie şi administraţie bisericească*, Bucureşti, 1990, vol. II, p. 55.

***„Să nu fie doi episcopi într-o cetate!"***

Înainte de Sinodul IV ecumenic (451), principiul jurisdicțional se păstra pe calea obiceiului de drept, de aceea el nu era menționat decât în mod indirect, precum în canonul 8 al Sinodului I ecumenic (325). În acest canon este vorba despre felul în care trebuiau primiți în Biserică membrii sectei *novațienilor* sau *catarilor*. Întemeietorii ei erau preoții Novat din Cartagina și Novațian din Roma care, din motive de rigorism exagerat, erau împotriva reprimirii în Biserică a celor căzuți de la credință în timpul persecuțiilor și, totodată condamnau căsătoria a doua. Sinodul I ecumenic i-a considerat pe novațieni ca schismatici, iar nu ca eretici, de aceea a acceptat primirea lor în Biserică, recunoscându-le botezul și hirotonia clericilor lor, numai dacă vor renunța la rătăcirilor lor. Problema care s-a născut de aici a fost felul în care episcopii foști novațieni erau integrați în structura canonică a Bisericii. Canonul 8 al Sinodului I ecumenic prevede astfel, că dacă episcopii reîntorși de la novațieni s-ar afla singuri în cetate să rămână tot acolo, dar dacă în cetate s-ar afla deja un episcop existent, atunci acestuia *„să i se caute un loc, fie de horepiscop, fie de preot, ca **să nu fie doi episcopi într-o cetate**"*[19].

Această ultimă prevedere a dobândit caracterul unui dicton canonic, întrucât enunță un principiu fundamental pentru Biserică. În realitate această afirmație este un caz particular al principiului jurisdicțional sau, mai exact spus, una din consecințele lui. Dacă principiul jurisdicțional prevede că hirotonia se face cu o jurisdicție precisă, atunci rezultă logic, că doi candidați la hirotonie nu pot primi aceeași jurisdicție. În canonul de față, doi episcopi nu pot păstori, potrivit principiului jurisdicțional, în aceeași cetate, respectiv nu pot avea aceeași jurisdicție. Părinții Sinodului I ecumenic folosesc termenul de *„cetate"*, pentru că, la vremea aceea, terminologia canonică nu era foarte dezvoltată. Abia ulterior Biserica va prelua din terminologia administrativă romană (la fel cum a preluat și din filosofia greacă) termeni precum *„eparhie"*, *„dieceză"*, *„mitropolie"* etc., pe care îi va încreștina în așa fel încât astăzi ei au semnificație exclusiv bisericească[20].

Este evident, așadar, că părinții sinodului *„nu aveau intenția să elaboreze un nou principiu, ci numai să reamintească disciplina tradițională"*[21]. Această disciplină aparținea principiului jurisdicțional, principiu ferm respectat în Biserică, după cum papa Corneliu (251-253) scria Sfântul Ciprian cu privire la cazul lui Novațian (care fusese numit episcop de către schismatici, la Roma, unde deja era

[19] Dr. Nicolae Milaș, *Canoanele...*, vol. I, p. II, p.47-49.

[20] Arhid.prof.dr.Ioan N. Floca, *Drept canonic...*, vol.1, p. 171 u.

[21] Arhiep. Peter L'Huillier, *Dreptul bisericesc..*, p.104-105.

un episcop): *„Acest luptător contra Evangheliei, nu ştia el că trebuie să fie numai un singur episcop într-o Biserică (locală)"*[22].

La rândul său, Sfântul Ciprian al Cartaginei, auzind despre hirotonia ilegală a lui Novaţian făcută la Roma, a condamnat aspru această faptă, scriind într-una din epistolele sale: *„îndată ce a fost numit un episcop pentru o localitate şi a fost recunoscut de către ceilalţi episcopi şi de către popor, cu nici un preţ nu mai poate fi numit alt episcop în acea localitate"*[23].

O altă consecinţă a principiului jurisdicţional, care este, de fapt, reciproca dictonului amintit, este şi rânduiala că *un episcop nu poate avea două jurisdicţii.* Acest lucru este expres prevăzut de canonul 10 al Sinodului IV ecumenic are prevede că *„nu este permis ca un cleric să se numere deodată la bisericile din două cetăţi"*[24]. Deci, cu alte cuvinte, să nu fie doi episcopi într-o cetate, dar nici un episcop în două cetăţi. Acest principiu este valabil şi pentru preoţi, adică într-o parohie nu pot fi doi preoţi şi un singur preot nu poate avea două parohii.

Motivaţia acestor rânduieli derivate dintr-un singur principiu, este redată de Teodoret în „Historia ecclestiatica", atunci când reproduce răspunsul dat de creştinii din Roma împăratului Constantin, care le-a propus, în anul 357, să împartă scaunul episcopal între Liberie şi Felix, şi anume: *„Numai un singur Dumnezeu, numai un singur Hristos, numai un singur episcop"*[25]. Motivaţia este, prin urmare, şi de ordin teologic, nu numai de ordin administrativ, fapt care arată că Biserica şi-a dezvoltat propria structură canonică pe un fundament teologico-practic, iar nu juridico-formal, legând unicitatea episcopului în cetate de unicitatea lui Dumnezeu şi unicitatea lui Hristos.

În ceea ce priveşte respectarea principiului jurisdicţional şi a consecinţelor lui, în decursul istoriei Bisericii, s-au făcut multe abateri de la el. Chiar şi astăzi există numeroase probleme în Biserica Ortodoxă legate de acest principiu, care îşi aşteaptă încă rezolvarea locală sau panortodoxă, precum problema episcopilor-vicari, a diasporei ortodoxe, ş.a., asupra cărora vom reveni în finalul acestui studiu.

Legătura dintre persoana hirotonită şi jurisdicţia încredinţată

Încredinţarea jurisdicţiei la hirotonie, din perspectivă teologică, a fost comparată cu o căsătorie. Aşa cum mireasa lui Hristos este Biserica, tot aşa mireasa celui hirotonit este jurisdicţia lui încredinţată. La un sinod de la Alexandria din anii 338-339, pornindu-se de la cuvintele Sfântului Apostol Pavel *„Eşti legat de soţie? Nu încerca*

---

[22] Eusebiu, *Historia ecclesiastica,* VI, XLIII, 11, Sources chretiennes, 41, p. 156.

[23] Ciprian, *Epistola 41 ad Cornelium,* apud Dr. N. Milaş, *Canoanele...,* vol. I, p. II, p. 50.

[24] Dr. Nicolae Milaş, *Canoanele...,* vol. I, p. II, p.218.

[25] Teodoret, *Historia ecclesiastica,* II, 17, după *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* p. 376.

*să strici legătura*" (1 Cor. 7,27), părinţii au adăugat următoarele: „*Dacă aceasta s-a zis despre soţie, cu cât mai mult trebuie zis despre Biserică şi episcopul său*"[26].

Că legătura dintre episcop şi eparhia lui este ca o legătură de căsătorie, rezultă şi din expresia de „*Biserică văduvită*" folosită pentru episcopiile vacante, de exemplu în canonul 25 al Sinodului IV ecumenic[27].

Această perspectivă teologică asupra principiului jurisdicţional are mai multe consecinţe. Mai întâi este faptul că legătura dintre episcop (preot) şi păstoriţii săi este o *legătură de taină*, nu numai una administrativă, ci una care obligă în faţa lui Hristos şi care trebuie să ducă, prin lucrarea harului, la dobândirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Aşa cum scopul căsătoriei este mântuirea mirilor şi naşterea de prunci buni, tot aşa şi scopul pastoraţiei episcopului trebuie să fie mântuirea tuturor fiilor şi fiicelor duhovniceşti, prin naşterea din nou, din apă şi din Duh.

O altă consecinţă teologică este aceea că săvârşirea unei hirotonii fără jurisdicţie, sau cu o jurisdicţie fictivă, fără păstoriţi, este ca o căsătorie la care lipseşte un mire, adică un non-sens. Încălcarea principiului jurisdicţional nu duce numai la o neorânduială canonică, ci mai ales la denaturări teologice ale misiunii şi chiar fiinţei Bisericii.

A treia consecinţă teologică este aceea că refuzul de a primi jurisdicţia încredinţată sau lepădarea ulterioară de ea, se aseamănă cu abandonul familial sau cu divorţul, de aceea Biserica i-a pedepsit pe aceştia cu pedeapsa excomunicării (afurisirii) după cum prevede şi canonul 16 al Sinodului I ecumenic: Dacă „*cei ce se numără în cler, în chip îndrăzneţ, neavând înaintea ochilor frica de Dumnezeu, nerespectând nici canonul bisericesc, vor pleca de la bisericile lor, aceştia nu trebuie să fie primiţi nicidecum în altă Biserică, ci trebuie să fie siliţi să se reîntoarcă în eparhiile (parohiile) lor; iar dacă persistă (în greşeală) să fie excomunicaţi*"[28].

Din acelaşi motiv, în Biserica Ortodoxă, nu există demisie din cler, ci doar retragere din scaun din motive binecuvântate (de sănătate sau, astăzi, de pensionare)[29].

O ultimă consecinţă teologică – şi cea mai disputată – este neadmiterea schimbării jurisdicţiilor prin transferare, care sunt asemănate cu schimbarea de soţii, prin divorţ şi recăsătorie. Din acest motiv, sfintele canoane condamnă transferul dintr-o jurisdicţie în alta, mai ales canonul 14 apostolic care prevede: „*Nu este îngăduit ca un episcop, părăsindu-şi eparhia sa, să pună stăpânire pe alta, chiar dacă ar fi constrâns de către mai mulţi episcopi, fără numai dacă ar fi*

[26] Apud Athanasium, *Apologia contra arianos*, 6, P.G. 25. col. 260C.

[27] Arhid.prof.dr.Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii*, Sibiu, 1993, p. 91.

[28] Dr. Nicolae Milaş, *Canoanele...*, vol. I, p. II, p. 69.

[29] Prof.dr. Iorgu D. Ivan, *Demisia din preoţie. Studiu de drept canonic*, Bucureşti, 1937, 48 p.

*o cauză binecuvântată care-l sileşte să facă aceasta, şi anume, numai dacă ar aduce celor de acolo vreun folos mai mare în ceea ce priveşte dreapta credinţă. Dar şi aceasta să nu o facă de la sine, ci prin chibzuinţa multor episcopi şi cu cea mai mare rugăminte*"[30].

Problema transferării a fost reluată la mai multe sinoade şi în mai multe canoane. La fel de elocvent este şi canonul 21 Antiohia care spune: „*Episcopul să nu se mute de la o eparhie la alta, nici din voia sa, nici silit de popor, nici constrâns de episcopi ci să rămână la Biserica (eparhia) pentru care a fost sortit încă de la început de Dumnezeu, şi să nu se strămute de la el*"[31].

Ceea ce apare clar în acest canon este faptul că jurisdicţia este încredinţată de însuşi Dumnezeu, prin providenţa Sa, de aceea la ea nu se renunţă, întrucât ar însemna o desprindere de voia divină.

Şi mai practic această problemă este dezbătută la sinodul din Sardica (343), de către episcopul Osiu de Cordoba. Iată ce spune canonul 1 Sardica: „*Osiu, episcopul cetăţii Cordobei zise: << Nu atât obiceiul cel rău, cât mai ales corupţia cea preavătămătoare a cârmuirii treburilor bisericeşti trebuie să se dezrădăcineze chiar din temeliile ei, ca nici unuia dintre episcopi să nu-i fie iertat a se muta dintr-o cetate mică în altă cetate. Căci este vădit pretextul acestei cauze, pentru care se fac unele ca acestea. Căci* ***niciodată nu s-a putut afla vreunul dintre episcopi, care să fi năzuit a se muta de la o cetate mai mare la o cetate mai mică****, ceea ce dovedeşte că unii ca aceştia sau aprins de un înfocat chip al lăcomiei după averi şi au slujit mai mult trufiei, ca să arate că au câştigat stăpânire mai mare* "[32].

Acest canon tranşează problema deschis şi radical, arătând că transferurile nu au un motiv duhovnicesc, ci unul trufaş şi materialist.

Din această cauză, pe la anul 330, când lui Eusebiu de Cezareea I s-a cerut să se transfere în scaunul de Antiohia, el a refuzat categoric, invocând canoanele amintite mai sus[33].

Interdicţia transferurilor de jurisdicţie trebuie privită, însă, în perspectiva principiului iconomiei din Biserica Ortodoxă, care lasă loc întotdeauna dreptei – socoteli, pentru a nu se produce un rău mai mare. De aceea transferurile au fost îngăduite din motive binecuvântate, în cazuri de excepţie, aşa după cum reiese şi din canoanele deja amintite. Dar acestea sunt şi trebuie să rămână excepţii, care confirmă regula.

---

[30] Dr. Nicolae Milaş, *Canoanele...*, vol. I, p. I, p.211.

[31] Arhid.prof.dr.Ioan N. Floca, *Canoanele...*, p. 214.

[32] *Ibidem*, p.231. Pr. Grigorios D. Papathomas, *Cours de droit canon*, Paris 1995, mss.dact., p.76u.

[33] *De vita Constantini*, III, 61, P.G.20, col. 1136A.

Canonistul bizantin Theodor Balsamon, în lucrarea „Despre transferări", susţinea că stabilitatea în Biserică era norma generală, iar transferurile erau acceptabile numai pentru o cauză foarte gravă şi la rugămintea multor episcopi[34].

În istoria Bisericii întâlnim multe astfel de transferări necesare. Astfel chiar Sfântul Vasile cel Mare, care era foarte riguros, a acceptat transferul lui Eufronie din scaunul de Colonia la acela de Nicopole, numai din interesul credinţei. La fel, Sfântul Grigorie Teologul a fost transferat în scaunul de Constantinopol, în interesul Bisericii, iar cei care l-au criticat pentru aceasta *„cu mai multă mânie, decât cu raţiune"*, dovedesc cât de prost erau văzute transferările şi cât de puternică era conştiinţa păstrării rânduielilor autentice ale Bisericii[35].

În Biserica apuseană interdicţia transferărilor a fost, în general, bine respectată, nu numai de episcopi, ci şi de ceilalţi clerici.

În Biserica răsăriteană această regulă nu s-a ţinut prea riguros în privinţa preoţilor şi diaconilor, dar a fost mai bine observată în cazul episcopilor. Începând din secolul al XII-lea transferările episcopilor aveau să se înmulţească, unele justificate de tulburări politice, altele mai puţin justificate.

În epoca modernă şi contemporană practica diferă de la o Biserică locală, la alta.

Până pe la sfârşitul secolului XVI, în Rusia transferările se făceau foarte rar, chiar şi ulterior ele nu erau foarte frecvente. În secolul XIX situaţia s-a schimbat radical, întâlnindu-se transferări multiple, chiar sistematice. Cu toată intervenţia sinodului local al Bisericii Ruse, din februarie 1918, care a statornicit iarăşi principiul stabilităţii, totuşi transferările nu au încetat până astăzi.

În patriarhia de Constantinopol, tot de prin secolul XIX, transferările au început să fie foarte frecvente.

În Biserica Greciei, unde tema a stârnit o vie controversă, încercarea de a impune o stabilitate strictă episcopilor s-a dovedit a fi un efort zadarnic.

În Biserica Bulgară s-a respectat cel mai bine principiul statorniciei, întrucât mitropoliţii sunt imovibili, singura excepţie fiind promovarea la rangul de patriarh[36].

În Biserica Ortodoxă Română, în trecut transferările se făceau numai în situaţii de excepţie. Situaţia s-a schimbat din secolul XIX, când transferările au devenit, din păcate, o regulă, până în ziua de astăzi. Ar fi foarte bine dacă viitoarele legiuiri al BOR ar duce la restabilirea vechiului principiu jurisdicţional al statorniciei,

---

[34] Apud, Hans -Georg Beck, *Kirche und theologhische Literatur im byzantinischen Reich,* München, 1959, p. 658.

[35] Arhiep. Peter L'Huillier, *Dreptul bisericesc..,* p.122.

[36] *Ibidem,* p.123.

fapt care ar însemna normalitate canonică, dar şi redescoperirea fundamentului teologic al administraţiei bisericeşti[37].

*(va urma)*

**Pr. Lect. Dr. Irimie Marga**
**Faculatea de Teologie «Andrei Şaguna», Sibiu**

**Abstract:** *The Jurisdictional Principle is the rule according to which in the Orthodox Church the clerical ordination should have a precise pastoral destination called jurisdiction. The reason of this rule is theological as well as spiritual, pointing to the clergy's pastoral responsibility. Its canonical consequences are: a) the ordination without jurisdiction is not canonical; b) the clergyman should have a jurisdiction in accordance to his hierarchical level; c) each clergyman bear the responsibility for his own jurisdiction and any interference in another's jurisdiction is forbidden; d) superposition of two jurisdiction is forbidden; e) the ordination binds the clergyman and the jurisdiction in a marriage-like manner, so that transferring is not canonical; f) the Church knows of no "universal jurisdiction".*

---

[37] În perspectiva viitoarei legiuiri B.O.R., recomandabil este a se face diferenţa între transferul episcopilor (necăsătoriţi) şi transferul preoţilor (căsătoriţi). În cazul episcopilor ar fi bine întoarcerea la principiul inamovibilităţii, transferul episcopilor permiţându-se numai în caz de promovare (episcop! arhiepiscop! mitropolit! patriarh). Transferul episcopilor dintr-o eparhie înr-alta de acelaşi nivel jurisdicţional, ar trebui oprit, afară de situaţiile cu totul de excepţie. În cazul preoţilor, transferul ar trebui să urmărească scopuri pastorale (care privesc atât credincioşii, cât şi familia preotului), adică promovarea din parohii de tip C, apoi B şi, după câştigarea unor experienţe şi merite pastorale, în parohii de grad A.

Pr. dr. Viorel Georgescu, ***Prozelitismul, piedică în calea unităţii creştine în trecut şi azi,*** Editura Paralela 45, Piteşti 2002, 248p.

Problema prozelitismului a fost şi rămâne o problemă teologică foarte delicată până în ziua de astăzi, de aceea literatura teologică românească asupra acestui subiect este foarte săracă şi, oarecum, superficială. Primul care a tratat acest subiect într-o manieră ştiinţifică şi, totodată, obiectivă, a fost părintele dr. Viorel Georgescu, care a alcătuit o teză de doctorat dedicată prozelitismului, sub îndrumarea pr. prof. dr. Viorel Ioniţă. Importanţa acestei teze a fost semnalată şi de profesorii coreferenţi. Astfel, pr. prof. dr. Aurel Jivi nota: *Au existat la noi o serie de studii în legătură cu acest subiect, dar teza preotului Viorel Georgescu reprezintă **prima** încercare de mai mari dimensiuni, de a aborda tema din perspectiva istoriei bisericeşti.* La fel şi pr. prof. dr. Ioan-Vasile Leb scria: *Trebuie să amintim faptul că lucrarea părintelui Viorel Georgescu are meritul de a fi **prima** care încearcă să exploreze câmpul atât de vast al problemei prozelitismului, fapt pentru care trebuie felicitat.*

Lucrarea pe care o prezentăm acopere un mare gol în literatura noastră de specialitate şi analizează, cu acrivie, toate documentele care s-au elaborat în sec. XX, cu privire la prozelitism. Lucrarea se fundamentează pe o bibliografie bogată de peste 230 de lucrări patristice, cărţi, studii, articole, documente şi este structurată în trei părţi, şi anume:

Partea I: **Prozelitismul confesional şi sectar**, în care se tratează despre prozelitismul catolic, protestant şi sectar.

Partea a II-a: **Prozelitismul în documente şi întâlniri ecumenice până în anii '90**, cu subcapitolele 1.Inceputul abordării sistematice a chestiunii, 2.A treia adunare de la New Delhi, 3.Consideraţii cu privire la prozelitism în materie de ecumenism, 4.Istoricizarea problematicii prozelitismului, 5.Documentul „Mărturia comună a creştinilor", 6.Dialogul între catolici şi evanghelici asupra misiunii (1977-1984), 7.Prozelitismul în discuţiile dintre baptişti şi catolici, şi 8.Prozelitismul în relaţiile interreligioase dincolo de ocean.

Partea a II-a: **Prozelitismul în documente şi întâlniri ecumenice dupăanii '90**, cu subcapitolele 1.De la Santiago de Compostella la Strasbourg, 2.Exemple de colaborare la nivel local şi regional, 3.Reluarea consultărilor în grupul comun de lucru, 4.Relaţiile responsabile în misiune şi prozelitismul, şi 5.Misiune şi evanghelizare în unitate şi prozelitism.

Structura lucrării este mult mai complexă, cu subcapitole la subcapitole, noi am reprodus, din motive practice, doar cuprinsul sintetic al cărţii.

Contribuţia esenţială a lucrării pe care o prezentăm constă în aceea că ea aduce lumină asupra înţelegerii conceptului de „prozelitism". Iniţial această noţiune, aşa cum o întâlnim în Biblie, nu a avut înţeles negativ, *prozeliţii* erau cei câştigaţi de la păgânism la credinţa revelată fie a Vechiului Testament (prozeliţii evreilor), fie a Noului Testament (convertiţii la creştinism). De aceea misiunea şi prozelitismul, în Biserica primară, erau echivalente.

Situaţia s-a schimbat radical după dezbinarea creştină când fiecare Biserică, pe baza exclusivismului eclesiologic, făcea prozelitism în convingerea că face misiune. Dimensiunea nocivă a prozelitismului se vede şi din ceea ce a rezultat în urma lui (uniatismul, fărâmiţarea sectară), nu o apropiere frăţească, ci o îndepărtare reciprocă, cu ostilităţi care nu s-au vindecat nici astăzi.

In secolul XX, secolul ecumenismului, când Bisericile creştine au început să se recunoască reciproc şi să încerce refacerea unităţii creştine, noţiunea de *prozelitism* a necesitat numeroase revizuiri. De aceea, una dintre problemele ecumenice în diferite dialoguri interconfesionale, a fost elaborarea unor documente comune în care să se definească noţiunea de prozelitism şi să se înceteze, astfel, agresiunea unei Biserici creştine asupra alteia. Documentele rezultate sunt prezentate şi analizate în lucrare, nu mai insistăm asupra lor, ci invităm cititorul la studierea şi aprofundarea lor.

Dar ideea înlăturării definitive a prozelitismului din lumea creştină încă nu s-a realizat. In acest sens, cartea pe care o semnalăm, poate aduce o contribuţie însemnată la înţelegerea prozelitismului şi la înlăturarea lui. Ea este cu totul binevenită în ţara noastră şi pentru faptul că legislaţia românească este precară în prevenirea şi combaterea prozelitismului, fapt care a dus la situaţia ca România, după anul 1990, să devină un fel de „terra missionis" pentru toate confesiunile şi sectele creştine. Credem că cei care au responsabilitatea elaborării unei noi *Legi a Cultelor* în ţara noastră, nu trebuie să piardă din vedere şi concluziile acestei cărţi.

Încheiem prezentarea acestei cărţi cu recomandarea pe care o face îndrumătorul acestei teze de doctorat, pr. prof. dr. Viorel Ioniţă, recomandare la care, dacă ne este permis, subscriem şi noi: *Contribuţia specifică a acestei lucrări stă în prezentarea, studierea şi traducerea parţială a celor mai importante documente ecumenice, care au avut ca obiect dezbaterea problemei prozelitismului. Multe din aceste documente sunt foarte puţin cunoscute în România (...) Recomandăm această carte credincioşilor ortodocşi, teologilor, precum şi tuturor celor care doresc să cunoască cum a fost discutată şi în parte rezolvată problema prozelitismului la nivel ecumenic internaţional.*

**Pr. Lect. Dr. Irimie Marga**
**Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu**

Yves Beauperin, ***„Rabi Ieshoua de Nazareth – Une pedagogie globale" (Du texte écrit au geste global),*** Edition Desliris, 2000, 287 p.

Lucrarea lui Beauperin Yves se înscrie în linia de cercetare de la şcoala iezuitului Marcel Jousse (1886-1961), cel care, din 1931 până în 1957, a predat la Sorbona, în l'École des Hautes Études şi în l'École d'Antropologie, o pedagogie descoperitoare a „stilului oral", în ceea ce priveşte înţelegerea, compoziţia (compunerea), transmiterea şi punerea în text a tradiţiei biblice. Yves Beauperin, director al Institutului Pedagogic „rythmo-mimico-logique" al Asociaţiei „Marcel Jousse", şi-a consacrat viaţa (25 de ani) învăţării recitativului ritmico-pedagogic al Evangheliei (eu aş zice „memoriei cântate" a textului şi surselor sale). Dar în esenţă, cartea pe care v-o prezentăm rămâne o analiză antropologică de excepţie, fiind o invitaţie la descoperirea oralităţii globale (nu în sensul de „globalism" cât de totalitate, oralitate care „epuizează" esenţialul). Şi rămâne una din cele mai ştiinţifice provocări la memorizarea (inclusiv cu mişcare corporală!) a textului Scripturii.

Din Introducere, autorul pare decis să elucideze câteva lucruri. Pornind de la spusa Sfântului Bernard „creştinismul nu-i religia unei cărţi, ci religia *Cuvântului* lui Dumnezeu (Hom. Miss. 4. 11), Yves Beauperin cercetează ideea creştinismului ca o religie a oralităţii (p. 7) precum şi pagubele aduse, fie şi la nivel exegetic, de pierderea capacităţii de memorare (memorizare) a Cuvântului lui Dumnezeu, arătând (p. 9) cum catehismele au stricat echilibrul prin false metode ale pedagogiei şcolare, care amplificând discursul evanghelic al mesajului, au anulat efortul memorizării şi aceasta pe principiul biologic care zice: un muşchi neutilizat este un muşchi atrofiat (p. 10). Descurajarea memorării a dus la anularea stilului pedagogic primar al Bisericii, „stilul oral", citind din Marcel Jousse (lucrarea „Le Style oral rythmique et mnemotechnique chez les Verbomoteurs", AMJ, 1981, p. 328) care nota: „Problema Memoriei este, în universul intelectual, comparabilă într-un fel, cu problema Gravitaţiei în universul fizic – soluţia a infinite probleme secundare dar foarte grave, depinde de concepţia noastră, mai mult sau mai puţin exactă, asupra acestei legi primordiale" sau din lucrarea „L'Antropologie du Geste" (Gallimard, 1974, p. 234) în care Marcel Jousse conchide: „Memoria este omul întreg, omul întreg este Memoria".

Pierderea oralităţii Cuvântului lui Dumnezeu (p. 14-19) este dublată, în viziunea autorului, de pierderea globalităţii (integralităţii) Cuvântului lui Dumnezeu

(p. 19-24), marcate, amândouă, prin „hegemonia stilului scris" transformată în idolatrie culturală, aducând ca argument tot pe Marcel Jousse care sintetiza divergențele legate de utilizarea scrisului, spunând că, în viziunea școlii moderne, „scrisul și doar scrisul este expresia globală a omului", contrazicând prin ideea că omul – ca ființă cultural-pedagogică, zicem noi – nu poate fi redus, cu intoleranță, nici *doar* la limbaj și nici *doar* la scriere, „toată Antropologia Gestului – pentru care pledează toată școala lui Jousse – fiind doar o pledoarie pentru redescoperirea integrală a totalității modelelor de expunere și de comunicare. Inclusiv nonverbală, gestuală.

Finalul Introducerii dovedește că obiectul cărții este „redescoperirea memorizării (memorării), a oralității și globalității Cuvântului lui Dumnezeu" (p. 25).

Partea I „Oralitate și scriere în tradiția iudee și creștină" pleacă de la cap. 1 „Oralitate și scriere în tradiția iudee", axată pe o pietate „Torra-centrică" (centrată pe Torra), o Torah orală și o alta scrisă, dar care dovedește că oralitatea precede scrierea – Moise însuși făcând un schimb oral de cuvinte când află numele YHWHI (p. 32). Ba, mai mult, pentru o lungă perioadă istorică, oralitatea însoțește scrierea (chiar Scriptura!) (p. 35-39) umplând-o de sensuri, uneori chiar depășind-o (prin tonuri aparte datorate **rostirii** Scripturii) (p. 39-41). De aici și concluzia potrivit căreia „activitatea de memorare este foarte prezentă în pedagogia lui Israel și se exercită de asemenea în egală măsură, atât în familie cât și în sinagogă sau la școală", mai cu seamă în „școala talmudică" al cărui fundament este activitatea de interpretare a textului sacru și „imitarea maestrului" (p. 41).

De aici dimensiunea dublă a pedagogiei oralității: activitatea de interpretare (exemplu, Lc. 2. 46-47) (p. 42-44) și o activitate de imitare (ex. Mt. 5. 19), amândouă principiile fiind de remarcat inclusiv în structura ritmului liturgic evreiesc (p. 46), Hristos adaptând mesajul sărbătorii dar și „calendarului agricol" al perioadei.

Capitolul (2) „Oralitate și memorie în tradiția iudaică" (p. 47 ș.u.) trece în revistă aspecte legate de Scriptură și memorie (în sensul de capacitate de memorare) (p. 47-48), Scriptură și cunoaștere vie, imediată (p. 48-49) (în cadrul căreia orice formă de autodidacticism sau individualism capătă patină de erezie), interdicția religioasă de a pune în scris tradiția orală (p. 51-53) și aceasta nu doar din motive de „securitate" a conținutului, ci și de menținere „în viață" a conținuturilor (p. 52). O altă direcție a capitolului se dezvoltă în raport cu „memoria și notele scrise" (p. 53-55), citând din Rabbi Yohanan (Talmudul Babilonic, 14.b) cum că „cel care scrie notițe (kalakot) este ca și cel care arde Torra, iar cel care le folosește nu va avea nici un folos" (p. 54), prin aceasta arătând faptul că transmiterea în scris a Torrei este interzisă. De aici și gravitatea subliniată de raportul oralitate-istoricitate (în sensul datării textelor) (p. 55-58), ca și compromisul legat de punerea în scris, oficial, a unora din date, un soi de „aide-memoire" a poporului iudeu (p. 58-60).

Capitolul (3) al primei părţi urmăreşte necesitatea unui vocabular adaptat la tensiunea oralitate-memorare-memorie (identificat în parte de Marcel Jousse), un vocabular diferit totalmente de acel al pedagogiei moderne care destituie memoria (memorarea, memorialul) din funcţia ei fundamentală, matrix pedagogiae.

*Memoria recitativă, tradiţia stilului oral-global, oralitate* şi alte cuvinte sunt elucidate pe rând (p. 61-62) în comparaţie cu elemente de pedagogie modernă (*lecţie-discurs*) (p. 62-63) sau chiar cu ritmul *catehetic* (*cat-echo: mishnah* – cu rădăcina în *shana* = *repetiţie, a repeta*) (p. 63-64) sau cu alte cuvinte, gen *învăţare (predare), înţelegere (percepţie* etc.) (p. 64). Excelent este subcapitolul care analizează câteva din confuziile cel puţin regretate, în viziunea lui Yves Beauperin (analiza este făcută pe „Tatăl nostru", unde idenrifică ritmurile orale: poetic-mithic-pedagogic-istoric, altfel spus, cele ale catehezei şi exegezei eludate în timp) (p. 64-68).

Capitolul (4) „Memoria celui care priveşte" (ucenicului, n.N.C.): o memorie prodigioasă, fidelă şi novatoare (creatoare chiar), (n.N.C.) (p. 69 ş.u.). Identifică funcţiile memoriei: o memorie *lucrată-absorbantă-exersată* (din copilărie) – *antrenată* (printr-o rememorare activă) – *uşurată* (prin utilizarea capacităţilor mnemotehnice) (p. 69-74), arătând apoi roadele (care sunt şi fundamentul conservării în lucrarea memoriei): păzirea (păstrarea) Cuvântului – fidelitatea învăţământului (un proces educaţional care ţine cont de toate aspectele legate de cuvinte etc.) o fidelitate dusă până la extrema fidelitate „cuvânt cu cuvânt" (p. 78-84) abundând în exemple din cultura şi tradiţia unor popoare diferite apropo de „cultura memoriae". Yves Beauperin analizează apoi nevoia fidelităţii integrale – adică a integralităţii fidele a tot ceea ce se predă ca element de credinţă (p. 84-85), dublat de o forţă inovatoare (creatoare) în acest sens, dar nu distinctă de formă şi fond (asumarea generaţiei anterioare în cercetare şi conservare! *s.N.C.*) arătându-se ceea ce noi înşine mărturisim că nimeni nu face parte dintr-o generaţie spontanee ci dintr-un lung lanţ trofic intelectual, în care „mâncarea" şi „băutura" sunt Euharistia Cuvântului şi Euharistia propriu-zisă, fără de care Biserica nu mai are „memorie" iar învăţământul ei se diluează (n.N.C.).

Capitolul (5) al părţii I se referă la „Oralitate şi fundamentalism" (p. 91 ş.u.), capitol scurt (p. 91-94), dar util momentelor pe care le trăim.

Abia capitolul (6) face analiza „Oralităţii Evangheliilor", identificând în Iisus Hristos un comportament de rabin (p. 96-98), („Maître" = „Didascalos", Mc. 4. 38; Lc. 5. 5; 9. 38; 8. 45; 10. 35; In. 11. 13 sau Mt. 19. 16; Lc. 12. 13; Mc. 5. 35; 17. 13; 9. 17; In. 11. 28; Mt. 12. 38; 22. 16; 22. 24; 22. 36; Lc. 7. 36; 8. 4 – în funcţie de ucenici-farisei-mulţime dar şi Rabbi: Mt. 26. 25; 26. 49; Mc. 9. 5; 11. 21 şi mai ales locuri 1. 38. 49; 3. 2; 4. 31; 6. 25; 9. 2; 11. 8; 20. 16) care face apel la memoria ucenicilor Săi (Lc. 22. 19) o memorie articulată prin legământul

liturgico-sacramental-catehetic al Liturghiei (Lc. 22. 19 şi I Cor. 11. 25) (p. 98-100), Liturghia având în nucleu o „mimodramă" (alcătuire de gesturi şi cuvinte dramatice) (p. 100-103). De aici şi excelentul capitol „A recita înseamnă a mânca" (a rosti = a mânca), axat pe dubletul „buccalisation-manducation) al lui Marcel Jousse, „mestecarea" fiind deja început vorbirii (cf. p. 103-104).

Capitolul (7) analizează tradiţia orală a Sf. Apostol Pavel (p. 107 ş.u.), cel care aduce cu sine o tradiţie „scrisă şi pe tablele de carne ale inimii". El este cel care face dese aluzii la „o tradiţie" (paradosi) ca şi la „tradiţii" (paradoseis) pe care le transmite comunităţilor creştine (I Cor. 11. 1-2; II Tim. 2-15; 3. 6-7) pe cale „orală" ca şi „scrisă" (cf. II Tim. 2. 15). *Cuvântul-cuvântarea-vorbirea* rămân cuvinte cheie (p. 107-109). Pavel vorbeşte deja de *mimetai* (imitatori) (p. 109-112) şi concluzionează făcând diferenţa între relaţia tradiţie-creştinism-cult şi tradiţie-elenism-mistere, ca fiind cheia înţelegerii celui de-al 8-lea capitol: „Tradiţia orală a Bisericii" (p. 113 ş.u.).

Yves Beauperin porneşte zicând că Liturghia constituie Tradiţia de stil „global-oral" a creştinismului (p. 13) mereu alimentată de citirea Cuvântului lui Dumnezeu şi subordonată unui mic obiectiv: deschiderea unei adâncimi a cunoaşterii fenomenului prin care Cuvântul (acest cuvânt poate restaura judecata omului şi transforma inima sa în aşa fel încât omul să devină al lui Hristos cu adevărat) (p. 113; cf. sf. 4.13). De acum cercetarea caută să elucideze raportul *cateheză* (care precede Liturghia) – *Liturghie* (cu partea scrisă şi orală a catehezei mistagogice) (p. 114-117). Să identifice resorturile reale după care „Liturghia este un contact prelungit cu Cuvântul lui Dumnezeu) (p. 117-118), la rându-i prelungită prin meditaţie (p. 118-121), neuitând să sublinieze oralitatea celor trei verigi *cateheză-Liturghie-meditaţie* (omilie) (p. 121-124). Insistă (pe bună dreptate) asupra rostului de „imprimare" pe care meditaţia o are asupra memoriei, pedagogic şi eshatologic (pentru că dă bogăţia intelectuală necesară cuprinderii „conţinuturilor" de credinţă).

Partea a II-a „Structura oralităţii şi a memoriei" cuprinde mai ales capitole tehnice, ce-i drept enunţate poetic: un colier de perle la gâtul lui Israel (cap. 1, p. 131-132) atunci când vorbeşte despre evoluţia pedagogică internă a cărţilor Vechiului Testament (parabolele, de exemplu: Proverbe 1. 8-9 sau Isus Sirah 6. 18. 22. 24. 29). Perle unite *unisensual* într-un sens unic revelat de Dumnezeu (în procedee ca paralelism sinonimic – Mc. 9. 43-48, antitetic Mt. 7. 24-27, interlinear – cf. unui text din Cântarea Cântărilor 1. 11 – cf. Targum). Perle pline de frumuseţe, excelent cristalizate, şi, mai ales, perfect aşezate în colierul revelaţional (p. 137-139).

Capitolul (2) al părţii a II-a analizează „forţa cristalizantă a perlelor-lecţii" pe care le oferă Scriptura (p. 141-145), analizând apoi forţa cristalizantă a ritmului (cap. 3, p. 147-157), prin intermediul gestului global, a celui mimat doar, a celui

energetic (nu energic, ci dătător de energie! – s.N.C.), a gestului interacționar (evidențiat perfect prin ritmul melodico-semantic al textelor (e drept, cu exemple din textele druizilor dar și din cele ale Evangheliei – Mc. 7. 32-35; In. 9. 6 – ridicarea ochilor la cer Mt. 6. 27; Lc. 5. 25...).

Capitolul (4) analizează forța cristalizantă a bilateralismului (p. 159 ș.u.), pornind de la analiza legii balansării (dreapta-stânga, înainte-înapoi; sus-jos) ca și a elementelor specific umane – din mâini și din picioare, excelente exemple din Montessouri sau Lubieska. Cartea cuprinde excelente analize (aproape de analiza geometrico-matematică) ale efectului balansării (gestice-corporale-recitative) asupra cuvântului Mântuitorului (mână-mână-mâini; picior-picior; ochi-cer în Mc. 9. 43-48). Aici intervine noutatea cercetării prin aducerea în față a „balansului semantic în Evanghelii" (p. 169), mimogestica sporind sau scăzând forța de transmitere a Cuvântului lui Dumnezeu. De exemplu:

| RECITARE | CUPLARE - FRAZE |
|---|---|
| 1. comoară în pământ – comoară în cer (Mt. 6. 19-21) | pământ-cer |
| 2. ulei, lampă pe lângă corp (candelă) (Mt. 6. 22-23) | sănătos-bolnav |
| 3. casa pe piatră sau nisip (Mt. 7. 24-27) | rocă-nisip |
| 4. scandalul (Mt. 9. 43-48) | mână-picior-ulei |
| 5. oaia pierdută – drahma pierdută (Lc. 15. 4-10) | bărbat-femeie |

Capitolul (5) invocă „forța cristalizantă a unor formulări" gen „întunericul cel din afară", „pui de viperă", „plângerea și scrâșnirea dinților", „neam îndărătnic și adulter", „sfârșitul veacurilor", „Doamne! Doamne!", „oaia pierdută a casei lui Israel", „și s-a îndepărtat de la ei...", „va fi aruncat în foc", „Amin! Amin!", „adevăr grăiesc vouă" ș.a. (p. 174-175), ca și texte întregi (Lc. 1. 57; 2. 6; 2. 21. 22. 39), arată forța stereotipiei gestului și cuvântului uman (p. 177-178) care marchează (clar!) utilizarea în formularea tradițională a frazei (nu numai în limba franceză, desigur) (p. 178-179), născând „formularea evanghelică" specifică (p. 180-181) (Lc. „se amuză scriind «semitisme»" cf. Marcel Jousse, p. 181, cel care crează terminologia „formalismul evanghelic").

Capitolul (6) indică procedeul „inserării perlelor" în colierul estetico-morfo-sintactic al Scripturii – contabilizare și înșirare – făcând analiza largă a contabilizării specifice textului ebraic: numele versetelor – schema ritmică (mai ales în textul Masoretic al Genezei, de exemplu: multe versete (1534); mijlocul textului (27. 40); secțiuni (12); divizări (43); capitole (50); număr de alineate (43); despărțituri (48) – cf. p. 185. Această analiză, deloc joacă, dovedește, în viziunea autorului, schema de memorare ascunsă în texte ca și faptul că, în fond, o contabilizare ascunsă ajută la o cuprindere revelaționară (p. 186-191). Capitolul are schema

„rostirii inspirației lui Dumnezeu", faptele lui Iisus Hristos (15 „lecții" = 3+2, 3+2, 3+2) sau „catehizarea" ucenicilor (tot cf. Mt) pe schema: 15 „lecții" = 5+5+5.

Capitolul (7) vizează alte două forme de realizare a „colierului" lecționar. Agrafări (aliterări consonantice, cuvinte agrafări semitice consecutive, cuvinte-jalon, inițiale-conclusive) și ordonări logice, sintetice care fac mai ușoară memorarea (p. 195-217).

Partea a III-a, „Roadele memorizării", analizează „analogiile palestiniene ale memorării" (cap. 1, p. 221-228); „a memora pentru a înțelege" (cap. 2, p. 229; textul = melodramă în miniatură; textul este o suită de simboluri; refă gesturile celui care-a rostit textul; îngăduie-ți în tine o experiență analogă în realitate, memorizarea = o piatră de aducere aminte în raport cu viitorul; memorizare = un antidot contra deformării individuale; o asociere... (p. 244); memorizează pentru a gândi (cap. 3, p. 245) pentru o sentință care te întoarce spre acțiune; fă lecția ca să-ți împlinești lucrarea; ca s-o însoțești cu lucrare (Osea, 1. 8) ca să-ți poți interpreta corect lucrarea (cf. Sf. Ioan Cassian, Conferința a XXII, p. 225).

Ultimul capitol (4), „memorează pentru a deveni", analizează schimbarea inimii (convertirea prin cunoaștere – recunoașterea trecutului de exemplu), deschiderea ei spre cunoașterea lui Dumnezeu (p. 263) prin Cuvântul și harul său (p. 265-268) prin imitarea lui Hristos.

Interesant pare că toată cartea se încheie cu o întrebare cheie: Restaurarea misionar-catehetică a Bisericii (romano-catolice, cf. autorului ei) ține de sacramentalizare sau de evanghelizare? Toată analiza – încheiată cu o excelentă bibliografie – arată că una fără cealaltă (co-explicative) nu se poate (p. 273-274).

N-am ales această carte la întâmplare pentru prezentarea ei. „Nebunia" termenilor trebuie să atragă atenția specialiștilor Bisericii în comunicare, pastorală sau catehetică, asupra modificărilor de limbaj ca și de optică exegetică pe care cercetarea modernă le-a adus în habitatul cultural creștin.

Analiza, poate șocantă, nu ne interesează atât prin „divinizarea" memorizării cât prin revelarea necesității regândirii valorii cuvântului pe care-l rostim, forței sale, cuprinsului său. Remarcabila analiză a lui Yves Beauperin nu este singulară. Ea obligă la elucidarea dramei cuvântului schizoid, rupt de conținutul său revelator – istoric și ecclesiologic.

În planul psihologiei religiei ca și al pedagogiei, cartea obligă la asumarea unor mutații nu doar de ordin conceptual ci și organic, în elaborarea proiectului pe care îl oferă Biserica (*și* romano-catolică) lumii astăzi. Excelentă lecție de psihologie lingvistică, lucrarea obligă. Nu doar la lectură.

**Pr. Lect. Drd. Constantin Necula**
**Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Șaguna», Sibiu**

***Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Alba-Iuliei. Memoria imaginii,*** Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, 298 p. + 290 ilustraţii

De la strălucitoarea capitală a Daciei Apulensis, principala poartă de pătrundere a creştinismului spre extremitatea nord-estică a Imperiului Roman, şi până la încoronarea Regelui Ferdinand I, oraşul Alba-Iulia, fostă capitală a Principatului Transilvaniei, s-a impus, de-a lungul celor două milenii de existenţă, ca o realitate permanentă în conştiinţa românilor transilvăneni (şi nu numai). Aici şi-a făcut intrarea triumfal Mihai Viteazul; aici s-au hotărât bătălii şi s-au trasat destine; aici s-a strigat într-un singur glas: „Vrem să ne unim cu Ţara!". Şi tot aici, în întunecimea temniţelor imperiale, şi-au găsit sfârşitul atâţia şi atâţia „mucenici" ai românităţii.

Şi, precum hotărâseră mai înainte vechile legiuiri bisericeşti, ca organizarea bisericească să urmeze totdeauna cele politice, şi în cetatea Alba-Iuliei (sau în imediata apropiere) şi-au avut sediul, încă de timpuriu, ierarhi români, cărturari, dar mai ales apărători ai dreptului românilor care, deşi majoritari în propria lor ţară, erau priviţi, dimpreună cu credinţa lor dreptmăritoare, doar ca toleraţi. Unii s-au impus în memoria posterităţii ca veritabili creatori de cultură (lui Simeon Ştefan i se datorează tipărirea „Noului Testament de la Bălgrad" din 1648); alţii, ca o încununare a străduinţelor de păstrare neîntinată a credinţei lor ortodoxe, s-au învrednicit de cununa sfinţeniei (Ilie Iorest şi Sava Brancovici).

Deşi desfiinţată „oficial" la 1701, Biserica Ortodoxă Română din Transilvania nu a dispărut, ea dăinuind în sufletele miilor de români asupriţi. Iar dacă la reînfiinţarea Episcopiei Răsăritene nu s-a ales din nou cetatea Alba-Iuliei, ca loc de rezidenţă al ierarhului ortodox, aceasta s-a datorat doar împrejurărilor istorice de atunci şi intransigenţei autorităţilor politice şi religioase. Cu toate acestea, speranţa a persistat, astfel că, la 1921, nou înfiinţata Episcopie a Armatei, cu sediul în acest oraş, a fost văzută ca o continuare firească a celei vechi, cu atât mai mult cu cât titularul ei purta titlul de „episcop de Alba-Iulia". Dar, cum nici de această dată istoria nu a fost prea blândă, Episcopia a fost din nou desfiinţată în 1948, de către comunişti.

Anul 1975 marchează un nou început în istoria vieţii religioase a românilor transilvăneni. Este anul în care s-a reînfiinţat, prin decret de Stat, Episcopia Ortodoxă Română a Alba-Iuliei, cu P.S. Emilian Birdaş ca prim titular. Prin

strădaniile acestui ierarh, dar mai ales ale succesorului său, P.S. Andrei Andreicuţ – arhiepiscop din 1998 - , Episcopia a redevenit ceea ce fusese odinioară, adică un aşezământ de cultură şi o făclie mereu aprinsă spre păstrarea credinţei ortodoxe strămoşeşti.

Toate aceste aspecte, succint reliefate, precum şi multe altele, se regăsesc transpuse nu atât textual, cât mai ales imagistic în volumul *Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Alba-Iuliei. Memoria imaginii.* Conceput sub forma unui album, de o ţinută grafică excepţională, volumul este un omagiu adus tuturor acelora care, în urmă cu 85 de ani, au hotărât la Alba-Iulia, în unanimitate, unirea Transilvaniei cu Ţara-Mamă.

Punând la îndemâna oricui îl răsfăieşte crâmpeie din trecutul şi prezentul Episcopiei, albumul se vrea a fi un util ghid pentru toţi doritorii de frumos, care au acum ocazia de a face o călătorie imaginară, descoperind nepreţuitele comori spiritual-culturale ale Eparhiei „din inima ţării". Prezentarea istorică a Episcopiei şi a Protopopiatelor din judeţele Alba şi Mureş care o compun, este însoţită de un bogat material ilustrativ. Alături de lăcaşurile de cult, din lemn sau piatră, unele, prin vechimea lor, deosebit de valoroase din punct de vedere arhitectural, dar şi sculptural-pictural, se regăsesc surprinse alte multe imagini înfăţişând cotidianul: chipuri, obiceiuri şi datini populare, pajişti înflorite etc., conturându-se, astfel, o imagine a integrării perfecte a omului în universul înconjurător.

De aceea, considerăm că albumul se poate adresa, cu îndreptăţire, nu doar iubitorilor artei picturale şi arhitecturale, ci şi tuturor acelora pentru care istoria înseamnă o carte deschisă, plină de învăţăminte.

**Florin Dobrei**
**Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu**

**REVISTA TEOLOGICĂ**
**THE THEOLOGICAL REVIEW**

**- The Review of the Metropolitanate of Transylvania -**
**New Series, vol. XIV, No. 2, April-June, 2004**

## CONTENTS